This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

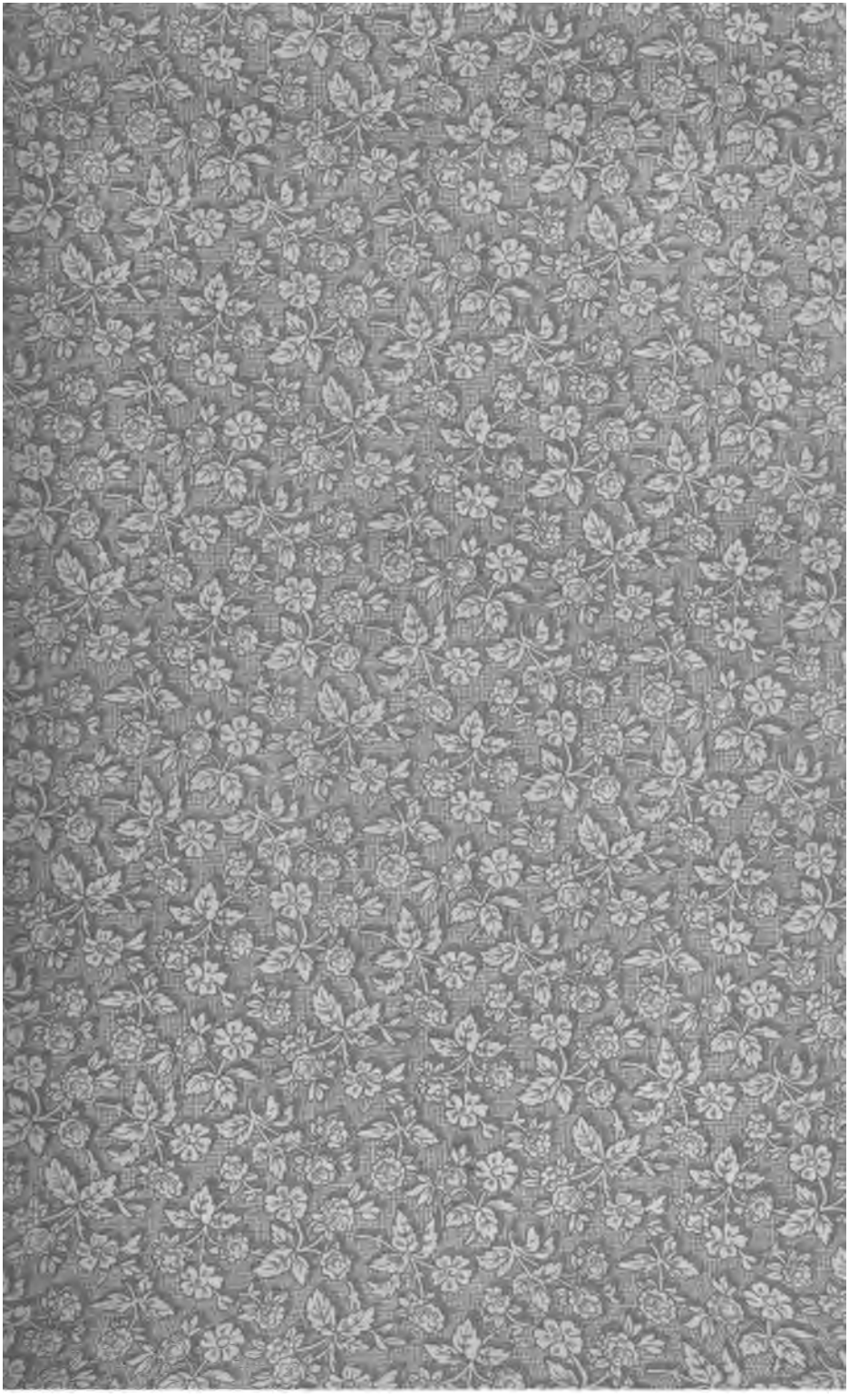
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 025 580 858

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



193
S3221

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Vierter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

Philoſophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

139894

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Inhalts-Ueberſicht.

Drittes Buch.

Der Philoſophie der Offenbarung zweiter Theil.

Vierundzwanzigſte Vorleſung. Ueber den Unterſchied von Mythologie und Offenbarung, S. 3. Ueber den Begriff einer Offenbarung, S. 4. Wiefern in der Philoſophie ſelbſt ein Wiſſen a posteriori (analog dem Erfahrungswiſſen, zu dem die Offenbarung im Allgemeinen gehört) ſtatt finde, S. 6. Reſultat: die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes, S. 11. Bemerkungen über das Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Glauben, S. 12. Wie die Philoſophie dazu gekommen, zuerſt die Natur, dann die Mythologie, zuletzt die Offenbarung als Objekte ihres Begreifens aufzunehmen, S. 17. Allgemeines über das Verhältniß der Vernunft zum Inhalt der Offenbarung, S. 13. Ein reales (nicht bloß ideales) Verhältniß des Menſchen zu Gott als Hauptvorausſetzung zum Begreifen der Offenbarung, S. 28.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung. Verhältniß der Philoſophie der Offenbarung zu den bisherigen Methoden, die Offenbarung wiſſenſchaftlich zu behandeln, der ſcholaſtiſchen, der äußerlich hiſtoriſchen, der myſtiſchen, S. 30. Anfang der philoſophiſchen Entwicklung mit der Hervorhebung der Grundidee des Chriſtenthums, S. 35. Hauptbedingung zum Verſtändniß derſelben (was Chriſti Perſon betrifft) die Freiheit (Selbſtherrlichkeit) Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung, Begriff der μορφὴ θεοῦ, S. 37. Exegetiſcher Nachweis aus Phil. 2, 6—8, S. 39. Anwendung dieſer Anſicht von dem Stand Chriſti vor ſeiner Menſchwerdung auf weitere Stellen des N. T., S. 45. Wiefern beſonders die Verſuchung Chriſti die Möglichkeit einer von Gott unabhängigen Herrlichkeit Chriſti vorausſetze, S. 49.

Sechsundzwanzigſte Vorleſung. Fortſetzung der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung: die Vorausſetzung für das Werk Chriſti und für deſſen Verſtändniß, a) die Realität des zu überwindenden Princips ſowohl gegenüber vom Menſchen als in ſeiner Beziehung auf Gott, S. 51. b) die im Heidenthum geſchehene äußere Ueberwindung dieſes Princips, S. 54, c) der Wille zur

Selbſtaufopferung von Seiten der vermittelnden Potenz, des Sohns, S. 57, und das gänzliche Ueberlaſſen der Welt an den Sohn von Seiten des Vaters — letzteres bewieſen aus 1 Kor. 15, 27. 28, S. 61, wobei weitere Anwendung derſelben Stelle auf die Chriſtologie und Trinitätslehre (erreichter Standpunkt der chriſtlichen Dreieinigkeit), S. 62. Allgemeines über das Dogma der Trinität und deſſen geſchichtlicher Entwicklung mit beſonderer Rückſicht auf die Lehre der Tritheiten, S. 66.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung. Näheres über die Bedeutung der von Chriſto ſchon im Heidenthum geübten Wirkung gegenüber von ſeiner ſpäteren, perſönlichen, S. 74. Völlige Aufhebung der Spannung in Folge der Menſchwerdung und des Opfers Chriſti, womit der Eintritt (das Kommen) der dritten Potenz, des Geiſtes, verbunden iſt (bei der Taufe Chriſti), S. 80. Reſultat der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung, S. 87. Die Präexiſtenz Chriſti nach dem Johanneiſchen Prolog. Vorfrage über die Bedeutung des λόγος, S. 89.

Achtundzwanzigſte Vorleſung. Uebergang zur Erklärung des Johanneiſchen Prologs durch allgemeine Bemerkungen über das Unzureichende a) einer auf bloßer Sprachkenntniß beruhenden Auslegung, S. 97, b) einer bloß philoſophiſchen (Fichtes Erklärung des Johanneiſchen Logos), S. 101. Erläuterung des Prologs ſelbſt unter Nachweiſung der in ihm enthaltenen chriſtologiſchen Momente (insbeſondere auch des Verhältniſſes derſelben zur Genealogie der Zeit), S. 104.

Neunundzwanzigſte Vorleſung. Die (perſönliche) Wirkung der zweiten Potenz während der altteſtamentlichen Oekonomie, — Beſtimmung der Art und Weiſe der Offenbarung im A. T., S. 119. Dieſe erläutert an der Verſuchung Abrahams, ſowie an Anderem aus der jüdiſchen Religionsentwicklung, S. 121. Das Succeſſive in der altteſtamentlichen Offenbarung (der Begriff des Malach Jehovah ein ſich (objektiv) fortentwickelnder), S. 128. Das Heidniſche in der moſaiſchen Geſetzgebung aus dem zu Grunde liegenden mythologiſchen Stoff zu erklären: die Beſchneidung, S. 135, die Speiſegebote, S. 135, die Opfer (der hircus emissarius, S. 137, die Reinigung vom Ausſatz, S. 140). Kritik der Spencerſchen Theorie und der typiſchen Erklärung, S. 142. Weitere Beweiſe für das Durchwirken des mythologiſchen Princips im Judenthum, S. 143, und weitere Erklärung über das Typiſche ſowohl im Heidenthum als im Judenthum, S. 145. Ueber die weltgeſchichtliche Beſtimmung des jüdiſchen Volks und ſein Verhältniß zum Chriſtenthum überhaupt, S. 148.

Dreißigſte Vorleſung. Das Römerthum das erklärte Ende des Heidenthums, ebendamit der Zeitpunkt der Geburt Chriſti, S. 152. Allgemeine Bemerkungen über die Begreiflichkeit der Menſchwerdung, S. 153. Kritik der bisherigen Theorie über die Menſchwerdung, S. 156. Uebergang zur poſitiven Beſtimmung über die Art der Menſchwerdung durch die (in der gewöhnlichen Theorie ſchwer zu beantwortende) Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung, S. 161. Nähere Erklärung der Menſchwerdung a) nach der ſittlichen Seite, S. 162, b) nach der phyſiſchen Seite, S. 170. Die Bedeutung der Geburt Chriſti als eines äußeren (gemein-geſchichtlichen) Faktums, S. 173.

Einunddreißigſte Vorleſung. Weiteres über die (phyſiſche Seite der)

Menschwerdung — die Mitwirkung des heil. Geistes bei derselben — mit Rücksicht auf neutestamentliche Ausdrücke, S. 176. Wiefern nach der Theorie der Philosophie der Offenbarung Christus ebenfalls als von David abstammend erklärt ist, S. 177. Die Unsündlichkeit Christi, S. 180. Ueber den Begriff des „Fleisches Christi" und die eigenthümliche körperliche Beschaffenheit Christi überhaupt. Das Christus-Ideal in der Kunst, S. 182. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen (Verhältniß der hier entwickelten Ansicht zum Eutychianismus, zum Nestorianismus und zur kirchlichen Lehre), S. 184. Die Wunder Jesu (über Möglichkeit der Wunder überhaupt), S. 187. Wiefern die natürlich-demiurgische Wirkung Christi mit seiner Menschwerdung nicht in Widerstreit kommen könne, S. 190. Die Bedeutung des Todes Christi, S. 193. Ueber die äußeren Umstände bei der Kreuzigung, S. 197. Ueber die Versöhnungs- (Satisfaktions-) Lehre und deren Voraussetzung im Allgemeinen, S. 198. Warum insbesondere die Unterwerfung Christi bis zum Tod nöthig war, wenn Versöhnung zu Stande kommen sollte, S. 202.

Zweiunddreißigste Vorlesung. Ueber die Veränderung, die mit Christo im Tode vorging, wobei zuerst über die Natur des Todes überhaupt (der Tod nicht sowohl Scheidung als eine Essentification), S. 206. Der descensus Christi. Erklärung von 1 Petri 3, 18 ff. Uebergang zur Auferstehung Christi durch eine (ausführliche) Entwicklung der Theorie von den drei Zuständen des menschlichen Gesammtlebens (wobei auch über die Unsterblichkeitsbeweise der alten Metaphysik), S. 209. Die Auferstehung Christi: a) Wirkung derselben, unsere Rechtfertigung, der Begriff der letzteren, S. 217. b) Hergang der Auferstehung, S. 218. Bedeutung des Faktums der Auferstehung für die Geschichte, S. 221. Ueber den Zustand der Erhöhung Christi, Schwierigkeit der gewöhnlichen Lehre in Betreff des eigentlichen Subjekts der Erhöhung, S. 222. Anwendung verschiedener Schriftstellen zur Erklärung des Zustandes der Erhöhung, S. 224.

Dreiunddreißigste Vorlesung. Reflexion über diese ganze Erklärung der Offenbarung, insbesondere darüber, warum eben nur diese (eigentliche) Erklärung des Christenthums möglich ist, S. 228, warum namentlich keine mythische, S. 231. Berechtigung und Bedeutung eines wissenschaftlichen Begreifens des Christenthums überhaupt, S. 234. Ein Wort über die Himmelfahrt Christi und die hierbei in Frage kommende Lehre vom Weltsystem, S. 235. Die nächste Wirkung der Erhöhung Christi, das allgemeine Kommen des heil. Geistes (die Succession der drei Persönlichkeiten), die Befreiung des menschlichen Bewußtseyns von jeder kosmischen Gewalt, die in Christo stirbt (Erwähnung einer bedeutungsvollen Erzählung bei Plutarch), S. 236. Fortgang zur Dämonologie, S. 241. Kritik der bisherigen (kirchlichen) Vorstellung vom Satan, wobei a) über den Namen Satan, S. 243, b) warum der Satan kein bloßes Geschöpf und ebensowenig ein ewig-böses Princip seyn könne, S. 244. Beweise aus der Schrift, S. 245. c) Anbahnung der positiven Ansicht vom Satan unter Anknüpfung an Hiob, S. 247. Der Lehrbegriff des zweiten Briefs Petri, S. 251. Der Satan bei der Versuchungsgeschichte Christi, S. 254.

Vierunddreißigste Vorlesung. Die Genesis des Satan nach den Prämissen der Philosophie der Offenbarung, S. 256. Einwurf gegen diese Theorie, wobei das Verhältniß des Satan zum Sündenfall und die Frage wegen Zulassung des Bösen überhaupt, S. 258. Nachweis der Uebereinstimmung dieser Lehre vom Satan mit der heil. Schrift, besonders dem Johanneischen Lehrbegriff (Exegese von 1 Joh. 3, 8 und Joh. 8, 44), S. 262. Ueber das Verhältniß des Satans zum ganzen Menschengeschlecht, S. 269. Ueber sein Verhältniß zum einzelnen Menschen (das radikale Böse. Die Kräfte und der Einfluß des Satan, Matth. 12, 43), S. 270. Warum Christus den Satan nur als den bösen Geist bezeichnet, S. 275. Die Daemoniaci zur Zeit Christi, S. 276.

Fünfunddreißigste Vorlesung. Der Begriff der Engel überhaupt, Analogie dieses Begriffs mit dem der Potenzen, S. 279. Genesis der bösen Engel, S. 281. Erklärung der guten Engel und ihrer Funktion, S. 284. Warum das Bewußtseyn der Apostel von der Idee der Engel noch so sehr erfüllt ist Ueber die mythologische Art mancher Ausdrücke der Apostel, besonders Judä 6, ferner 2 Petr. 2, 4, S. 287. Ueber die Theophanien des A. T. und deren Erklärung, S. 290. Der Begriff einer eigentlichen Geisterwelt. Allgemeine Bemerkungen. Uebergang zur Theorie über die Entwicklung der christlichen Kirche, S. 292.

Sechsunddreißigste Vorlesung. Das Christenthum den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen (Aufhören der geistlichen Gaben), S. 294. Nothwendigkeit des Heraustretens aus dem ersten idealischen Zustand, S. 297. Nachweisung eines Gesetzes in der Entwicklung der christlichen Kirche (einer Succession von Zeiten), vorgebildet in den drei Aposteln Petrus, Jakobus (Paulus) und Johannes. Die Bestimmung des Petrus als des Grundes oder Anfangs (Erklärung von Matth. 16, 18), S. 300. Vergleichung der beiden Apostel Petrus und Paulus, wobei in Bezug auf Petrus über 2 Petr. 2, 5 (Bemerkungen über die Taufe und das Nachtmahl), S. 303. Die Spuren des Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus im N. T. (wobei besonders über die Stelle 2 Petri 3, 15 ff.), S. 305. Sieg des pauliniſchen Princips in der Reformation. Allgemeine Betrachtung über die römische Kirche, S. 310.

Siebenunddreißigste Vorlesung. Die Mission der Kirche der Reformation im Gegensatz der römischen, S. 313. Verschiedene Stellung der germanischen und der romanischen Nationen zum Christenthum (die griechische Kirche), S. 316. Ueber die Apostel als Schriftsteller, wobei über die (neueste) Kritik des N. T., S. 317. Ueber das Verhältniß der Confessionen in Deutschland und die Aufgabe des Protestantismus, S. 320. Die Kirche des Apostels Johannes. Vergleichung des letzteren mit Petrus und Paulus. Das Johannes-Evangelium, S. 324. Die Bestimmung des Johannes als Apostels der wahrhaft allgemeinen Kirche, S. 326. Das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis, S. 328. Zeitpunkt der Funktion des Johannes, S. 331. Schlußbemerkungen, S. 332.

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, S. 335.

Erste Vorlesung in Berlin, S. 357.

Drittes Buch.

Der

Philoſophie der Offenbarung

zweiter Theil.

Vierundzwanzigſte Vorleſung.

Den (ſpeciellen) Vortrag über Philoſophie der Offenbarung glaube ich nicht beſſer als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen den Gegenſtänden unſrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, ſie erklären, im Allgemeinen, d. h. bloß materiell betrachtet, auch Principien der geoffenbarten Religion ſeyn müſſen — ſchon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachſenden) und die geoffenbarte beide Religionen ſind —, ſo muß doch der große Unterſchied beider erkannt werden, daß die Vorſtellungen der Mythologie — Erzeugniſſe eines nothwendigen Proceſſes ſind, einer Bewegung des natürlichen, bloß ſich ſelbſt überlaſſenen Bewußtſeyns, auf welche, wenn ſie einmal gegeben iſt, keine freie Urſache außer dem Bewußtſeyn einen weitern Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtſeyn und ein Verhältniß vorausſetzt, das die freieſte Urſache, Gott, nicht nothwendig, ſondern durchaus freiwillig ſich zum menſchlichen Bewußtſeyn gibt oder gegeben hat. — Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten ſich zueinander wie exoteriſcher Proceß und wie innere Geſchichte. Im Proceß iſt bloße Nothwendigkeit, in der Geſchichte iſt Freiheit. Die Mythologie hat zwar in ſich ſelbſt auch ein Eſoteriſches erzeugt (in den Myſterien), aber auch dieſes iſt nur ein Erzeugniß des

äußeren Proceſſes. Die Wiſſenſchaft, indem ſie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht alſo damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte ſie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da iſt in Folge eines abſolut-freien Wollens.

Eine ſehr natürliche Frage wird alſo ſeyn: wie ſich das Wiſſen in dem einen Gebiet zu dem Wiſſen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf dieſe Frage zu finden, wollen wir den Unterſchied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir ſprechen von einer Philoſophie der Offenbarung. Nun verſtehen aber die meiſten unter Philoſophie eine Wiſſenſchaft, welche die Vernunft rein und bloß aus ſich ſelbſt erzeugt, nach dieſem Begriff wäre es natürlich, wenn ſie unter Philoſophie der Offenbarung einen Verſuch verſtünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzuſtellen oder auf ſolche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorſtellung, daß die Gegenſtände derſelben ſolche ſeyen, von welchen man nicht nur keine Wiſſenſchaft habe, ſondern die man ſchlechterdings nicht wiſſen könnte ohne die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig ſeyn, und dieß iſt das Erſte, was in jeder Wiſſenſchaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an ſich ſelbſt fordern muß — es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, ſo geziemt es ſich, aufrichtig und in dem Sinn davon zu reden, wie ſie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer ſolchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine ſolche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne ſie und von ſelbſt wiſſen oder doch wiſſen könnten?

Diejenigen ſelbſt, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, alſo den Unterſchied zwiſchen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was ſie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich iſt, ohne zu ſehr gewaltſamen Mitteln

zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterſcheidende derſelben iſt, zum bloß Zufälligen machen, indem ſie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzuſtreifen ſuchen müſſe, — dieſe ſelbſt alſo, die als den weſentlichen und bleibenden Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten laſſen, dieſe ſelbſt, wenn ſie etwa noch Urſache finden, das Wort Offenbarung beizubehalten, und z. B. den Stifter des Chriſtenthums wenigſtens als einen von der Vorſehung beſonders auserſehenen und mit ungewöhnlichen Gaben ausgeſtatteten Lehrer zu beſchreiben, — auch dieſe, die im Chriſtenthum doch ein Werk der Vorſehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer ſolchen beſonderen Veranſtaltung der Vorſehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menſchheit ſey auf dieſe Weiſe früher zum Beſitz gewiſſer reinerer oder beſſerer Vorſtellungen gelangt. Da nun aber dieſelben Perſonen hiemit die Behauptung verbinden, dieſe Vorſtellungen ſeyen bei der erſten oder früheren Mittheilung noch in unweſentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzuſtreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, ſo geben ſie ja eben damit den einzigen Vortheil jener beſonderen Veranſtaltung, nämlich das frühere Bekanntwerden gewiſſer Wahrheiten, wieder auf, und conſequenter Weiſe müßten ſie vielmehr eben dieſe Veranſtaltung anſehen als eine der Urſachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menſchheit aufgehalten worden; ja ſie müßten das, was ſie Offenbarung nennen, ſogar als die hauptſächlichſte und mächtigſte Urſache dieſer Retardation — dieſer aufgehaltenen Entwicklung — anſehen. Es iſt alſo leicht einzuſehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt iſt, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müſſe ein ſolcher ſeyn, der ohne ſie nicht nur nicht gewußt würde, ſondern nicht einmal gewußt werden könnte.[1]

[1] Ein gewiſſer H.....g in ſeinem Schriftchen: „Myſticismus, der wahrhaft hiſtoriſche und der heutzutag fälſchlich ſo genannte" (der übrigens ſelbſt den wahren, hiſtoriſchen Begriff von Myſticismus ganz ſo, wie es von mir immer

Hier wird alſo die Offenbarung zunächſt als eine eigne und beſondere Erkenntnißquelle beſtimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen allgemeinen Begriff geben, unter den ſie ſich als beſondere Art ſubſumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchſt möglichen Einheit der Erkenntniß ſtrebt, geſteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weiſe erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die einzige Erkenntnißquelle iſt. Der reinen Vernunft wird die Erfahrung entgegen oder doch an die Seite geſtellt. Es iſt aber leicht einzuſehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wiſſenſchaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Theil werdenden Wiſſens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu ſagen pflegt, a posteriori wiſſen können. Auf welche Weiſe die Philoſophie zur Erkenntniß, daß Gott Iſt, oder zur Entdeckung fortſchreitet, daß in ihm eine Möglichkeit iſt, Hervorbringer eines von ihm verſchiedenen Seyns (Schöpfer) zu ſeyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philoſophie zu dieſer Einſicht

geſchehen iſt, erklärt), drückt ſich S. 36 ſo aus: „Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Menſch aus bloßer Vernunft auch wiſſen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu ſeyn. Wollte man ſagen, das Verdienſt der Offenbarung beſtehe nur in einer gewiſſen Anticipation der Vernunfterkenntniß, indem die Vorſehung ſich ihrer als eines Mittels bediene, gewiſſe Wahrheiten den Menſchen früher mitzutheilen, als die ſich entwickelnde Vernunft aus ſich ſelbſt zur Kenntniß derſelben gelangt ſeyn würde, ſo würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da dieſe Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erſte Offenbarung ſey in unweſentliche Hüllen eingekleidet geweſen, welche erſt nach Jahrhunderten wieder abgeſtreift werden konnten, ſo wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar iſt, daß ſie nach dieſer Anſicht nicht als Beſchleunigungsmittel, ſondern vielmehr als die Haupturſache der Retardation in der Entwicklung der menſchlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß ſie einen Inhalt habe, der ohne ſie nicht gewußt werden könnte". Derſelbe ſagt dann (zum Dank) S. 67: „Der Charakter der myſtiſchen Theologie iſt der contemplative, der ſpeculative. Nicht zu verkennen iſt ihre (der myſtiſchen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme ſich ſtützenden deutſchen Philoſophie, und beſonders mit der phantaſiereichen neueſten Naturphiloſophie".

fortſchreitet, daß Gott Schöpfer ſeyn wollte, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wiſſen als eben dadurch, daß er wirklich geſchaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenſeyn eines von ihm verſchiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philoſophie, wo wir dieſes Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns ſcheint, daß Gott geneigter ſeyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu ſetzen, als es nicht zu ſetzen, aber einestheils werden dieſe Gründe ſelbſt ſchon, bei genauerer Unterſuchung, als von Eigenſchaften Gottes hergenommen erſcheinen, die wir ſelbſt eben nur a posteriori kennen gelernt haben („τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ“ ſetzt ſchon ſelbſt eine moraliſche Natur voraus; unterſcheidet man zwiſchen poſitiven und negativen Eigenſchaften, ſo ſind dieſe die aprioriſchen, jene die aposterioriſchen), anderntheils würden uns dieſe vorausgeſetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erſt die Thatſache der Welt ſelbſt. Von dieſem Punkt an ſind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortſchreitung. Nachdem einmal durch jenen Entſchluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogoniſcher Proceß, der ſich zugleich als ein kosmogoniſcher verhält, geſetzt iſt, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetiſchen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in dieſem Sinn nothwendigen Fortſchritts. Wir können als nothwendig einſehen, daß jener Proceß, und zwar als Proceß einmal geſetzt, dieſe und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des allgemeinen Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben iſt, wird unſer Wiſſen von den einzelnen Momenten gleichſam ein Vorausſehen, ein Wiſſen a priori ſeyn. Dieſe innere Nothwendigkeit des Proceſſes ſelbſt führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That geſtellt erſcheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Proceſſes iſt ein Bewegliches, das, was es Iſt, ſeyn und nicht ſeyn Könnende, der urſprüngliche Menſch, bei dem es ſteht, das ihm (dem Menſchen) durch die Schöpfung Unterworfene — dieſes Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weiſe mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für ſich zu nehmen, und ſo es dem

göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wiſſen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zuſtand, in dem wir das menſchliche Bewußtſeyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geſchehen iſt, zeigt uns z. B., daß das Seyn, das dem Menſchen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes ſeyn ſollte, daß dieſes für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr ſich unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogoniſchen Proceſſe — der mittelbar auch ein kosmogoniſcher iſt — einen dieſem analogen, ja ihn im menſchlichen Bewußtſeyn wiederholenden Proceß haben wir in der Mythologie erzeugenden Bewegung erkannt. Auch dieſe Bewegung, die nun eine ganz ſubjektive, bloß im Bewußtſeyn vorgehende iſt, ſchreitet wieder in ſich durch gewiſſe nothwendige Momente fort. Aber dieſe Bewegung ſelbſt iſt eine hypothetiſche, ſie iſt nur möglich unter einer gewiſſen Vorausſetzung. Es iſt nämlich bei dieſer Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche ſchon in der erſten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum Grund der Kreatur gemacht wurde, daß dieſe vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne dieſe würde alles menſchliche Bewußtſeyn verzehrt und als menſchliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieſes Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem Faktum des mythologiſchen Proceſſes geſchloſſen. Aber warum bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtſeyn, warum zerſtört ſich das menſchliche Bewußtſeyn nicht unaufhaltſam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht ſich wieder erhoben hat? Sie ſehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweiſt und ihrer Exiſtenz nach nicht bloß aus ſich ſelbſt begreiflich iſt, daß durch die Philoſophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Exiſtenz nach erklärt iſt, daß die Philoſophie die Mythologie ſelbſt wieder auf einen höheren Zuſammenhang hinweiſt und ihn fordert, der in letzter Inſtanz erſt ſie ſelbſt erklärt. Dieſer höhere Zuſammenhang kann nun nicht mehr in der Philoſophie der Mythologie, er kann nur in der Philoſophie der Offenbarung gefunden werden, von der alſo jene ſelbſt umſchloſſen iſt. Es iſt keine Nothwendigkeit vorhanden, daß das menſchliche Bewußtſeyn

in ſeinem Auseinandergehen ſich behaupte, ſich nicht zerſtöre. Dieß kann nur das Werk eines freien Willens ſeyn, der es nicht will verloren oder untergehen laſſen, und dieſer freie Wille, das menſchliche Bewußtſeyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demſelben geſucht werden, der auf die Gefahr dieſes Umſturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von dieſem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine accidentelle Folge — eigentlicher Zweck konnte ſie nie ſeyn. Gott hat, ſagt der Apoſtel, die Zeiten der Unwiſſenheit (des Heidenthums) überſehen, d. h. er hat ſie nicht als Zweck betrachtet, ſondern was in ihnen geſchah, nur als etwas Mitgeſchehendes betrachtet und zugelaſſen (als Mitgeſchehendes von etwas Höherem). Die Mythologie iſt daher zwar eine Folge, aber ſie iſt keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (daß das menſchliche Bewußtſeyn nicht verloren ſeyn ſoll). Dieſer göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus, und wird daher auch erſt offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen ſchließen (und es ließe ſich vielleicht nachweiſen, daß auch die Denkendſten und Erweckteſten unter den Heiden etwas ganz anderes — irgend ein ihnen unerforſchliches Geheimniß — hinter der Mythologie vermuthet), alſo wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen ſchließen, aber der eigentliche Effekt dieſes Willens iſt ſie nicht.

Wie iſt denn alſo dieſer Wille erkennbar, der eigentlich nicht als ſolcher Urſache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar iſt, und deſſen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Kataſtrophe, durch welche das in der Natur unterworfene Princip ſich wieder erhob, um des ſchon vorhandenen menſchlichen Bewußtſeyns ſich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte erkannt haben, ſo iſt es allerdings nur natürlich zu denken, daß Gott, indem dieſes Seyn, worauf er alles geſetzt, ſich ihm entzog, daß Gott in dieſem Augenblick ſchon Gedanken zu einer Wiederherſtellung dieſes Seyns faßte, ja, wie ſchon früher bemerkt,

da er jene Kataſtrophe nothwendig vorausſah, ſo müſſen wir annehmen, daß er dieſen Gedanken und den ihm gemäßen Entſchluß ſchon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieſer Gedanke, dieſer Entſchluß mußte angemeſſen ſeyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menſchlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte vorausſehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geſchöpf die Macht gegeben, ihm ſein eignes Werk wieder in Zweifel zu ſtellen? — ich ſage: überhaupt einem Geſchöpf, nicht einem Geſchöpf, das, wie ſentimentale Philoſophen ſich ausdrücken, doch nur für dieſes winzige Erdſphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menſchen a priori ſchon nicht ſchlecht und gering genug machen kann (denn freilich a posteriori iſt er ſchlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menſchen ſähe, iſt längſt in die Romane verwieſen und für den ernſten Philoſophen kein Gegenſtand der Beachtung — alſo wer einmal dieſes Außerordentliche zugegeben hat (und dieſes zuzugeben, kann jeder Menſch von tieferer Erfahrung in ſich und außer ſich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der ſollte ſich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entſchluſſes, ſo weit er auch über menſchliche Faſſungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erſte zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, ſo erſtaunenswerth es immer ſeyn möge, ungläubig zu ſeyn, aufgegeben. So weit iſt noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Kataſtrophe vorausſetzen. Dieſer göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem erſten Umſturz ſchon geſetzt und gefaßt zu denken, dieſer göttliche Wille als wirklich iſt im eminenteſten Sinn das — ohne Offenbarung — ſchlechterdings nicht zu Wiſſende, dieſer Wille iſt das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchſten Sinn, von der wir allein reden, iſt die Offenbarung dieſes Willens. Kein Wille aber offenbart ſich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchſte Offenbarung beſteht alſo nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Kataſtrophe des Menſchen gefaßten Willens oder göttlichen Entſchluſſes.

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen iſt, ſo lange iſt er Geheimniß, aber die That iſt ſeine Manifeſtation, durch dieſe hört er alſo auf Geheimniß zu ſeyn und kann nicht bloß erkannt, ſondern nun ſogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Es iſt daher eine offenbar falſche Vorſtellung, die man ſich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man ſich darunter Wahrheiten oder Thatſachen denkt, die auch, nachdem ſie geoffenbart, alſo offenbar geworden ſind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder doch wenigſtens unbegriffen, bleiben müſſen. Der Apoſtel Paulus ſpricht von einem ſeit Weltzeiten verſchwiegenen Plan Gottes, der aber nun durch Chriſtus offenbar geworden ſey, und überall ſpricht er in den Ausdrücken der lebhafteſten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und ſelbſt den Vätern verborgen geweſen — das Geheimniß Gottes und Chriſti, d. h. was zwiſchen dem Vater und Chriſtus geheim geweſen, nun durch die Erſcheinung Chriſti aller Welt offenbar geworden ſey.

Nach allem dieſem iſt wohl einleuchtend, daß die Philoſophie der Offenbarung nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen Proceß darſtellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig Freigeſetztes, nur aus dem Entſchluß und der That des freieſten Willens zu Begreifendes iſt. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menſchen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, alſo, wie dieß auch im Neuen Teſtament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung iſt, es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie ſelbſt von einem Proceß der Wiedergeburt geredet wird, aber die Offenbarung ſelbſt iſt kein nothwendiger Proceß, ſondern eine Sache des allerlauterſten und freieſten Willens. Es wird alſo niemand, der nur weiß, wovon die Rede iſt, wenn er von Offenbarung ſpricht, ſich einbilden, als wäre dieſe etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philoſophie der Offenbarung vor allem ſich beſcheiden, daß alles, was ſie von der Offenbarung zu ſagen weiß, nur in Folge des wirklich Geſchehenen zu ſagen iſt. Sie wird ihr Geſchäft darein ſetzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

Ereigniß, ſondern die Manifeſtation des allerfreieſten, ja perſönlichſten Willens der Gottheit ſey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philoſophie gibt, die beweiſen könnte, daß Gott eine Welt habe erſchaffen müſſen, wohl aber, wenn erkannt iſt, daß die Schöpfung das Werk des freieſten Entſchluſſes ſeyn kann, eine Philoſophie ſich im Stande glauben kann, Beweggründe dieſes Entſchluſſes zu denken, und die That, die Ausführung ſelbſt begreiflich zu machen, ſo läßt ſich allerdings eine Philoſophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung ſich ausgeführt hat, a priori und in dieſem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, ſich beſcheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben dieſen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar iſt, theils begreiflich, theils in den weſentlichen Theilen ſeiner Ausführung verſtändlich zu machen, ſo weit er auch an ſich über menſchliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menſchliche Begriffe, aber er iſt inſofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieſes Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieſer Beziehung von ſich ſagt: Ich bin nicht ein Menſch. Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken und eure Wege ſind nicht meine Wege, ſondern ſo viel der Himmel höher iſt als die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Menſch in dieſer Hinſicht zu thun hat, iſt, die Enge und Kleinheit ſeiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Abſicht der bisherigen Bemerkungen war, Sie nur überhaupt erſt auf die Linie, auf den Standpunkt zu ſtellen, welche die Philoſophie der Offenbarung vorausſetzt. In gleicher Abſicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen laſſen.

Es iſt ein bekanntes Wort Platons[1]: der Affekt des Philoſophen (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) iſt das Erſtaunen, τὸ θαυμάζειν. Iſt dieſer Ausſpruch wahr und tief, ſo wird die Philoſophie, anſtatt auf das bloß als nothwendig Einzuſehende beſchränkt zu ſeyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was ſie als nothwendig einzuſehen im Stande iſt, und was inſofern kein Erſtaunen erregt, zu dem

[1] Theaetet, p. 155 D.

fortzuſchreiten, was außer und über aller nothwendigen Einſicht und Erkenntniß liegt; ſie wird ſogar keine Ruhe finden, eh' ſie zum abſolut Erſtaunenswerthen fortgeſchritten iſt [1]. — Jede Bewegung iſt eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wiſſenſchaft, und dauert daher nur ſo lange, als dasjenige nicht gefunden iſt, in dem der Geiſt abſolut ruhen kann, das durch ſeine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende iſt. Die Idee eines nie aufhörenden Fortſchrittes iſt eigentlich die Idee eines Progreſſus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, iſt auch ohne Sinn, ein ſolcher unendlicher Progreſſus alſo zugleich der troſtloſeſte und der leerſte Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweiſe, der unter deſſen Namen ſeine Erfahrungen mittheilt, ſagt: Ich gab mein Herz daran, die Urſache der Dinge zu ergründen und alles zu erforſchen, was unter dem Himmel geſchieht. Solche unſelige Mühe hat Gott den Menſchenkindern gegeben, daß ſie ſich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geſchieht, auf ſolche Weiſe betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel ſey, und eine Verzehrung des Geiſtes[2]. Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel iſt alles, was ohne beſtimmtes Ziel iſt oder geſchieht, und jedes Denken, das nicht ein ſolches Ende findet, iſt nur ein ſich ſelbſt Verzehren des Geiſtes.

Das letzte Ziel des Wiſſens kann nur ſeyn, etwas zu erreichen, wodurch es ſelbſt in Ruhe geſetzt wird. Zweifel findet ſtatt, ſolange noch Bewegung ſtattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was ſich auch finde, immer ebenſo wohl iſt, als nicht iſt — iſt als Moment, nicht iſt, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt iſt, und alſo nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch ſagen kann, daß es Iſt. Will man einen ſolchen Zuſtand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wiſſens ein Ende macht, Glauben nennen, ſo mag man es thun, aber 1) muß man

[1] Man vergl. hierzu Denkmal, S. 191. D. H.
[2] Pred. 1, 13. 14.

alsdann den Glauben nicht als eine ſelbſt unbegründete Erkenntniß anſehen. Das Letzte, in dem alles Wiſſen ruht, kann nicht ohne Grund ſeyn, dem widerſpricht ſchon, daß es das Letzte, inſofern alſo vielmehr das Allerbegründetſte iſt; nur ſelbſt kann es nicht wieder zum Grund eines Fortſchritts werden, denn ſo wäre kein Ende. Das eben iſt die Mühe der Wiſſenſchaft in ihrem Fortſchreiten, daß, wenn ſie irgend einen Punkt, der ein letzter ſcheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortſchreitenden Bewegung iſt jeder in der Linie dieſes Fortſchritts liegende Punkt einmal ein letzter) — daß ſie dann zwar zuerſt ungemein erfreut iſt, und einen Augenblick ſich vorſtellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem ſie aber das Erlangte oder Gefundene ſcharf ins Auge faßt, ſo entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtſeyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Poſition aufzuheben iſt, an welcher (der folgenden Poſition) ſie vielleicht wieder dieſelbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umſturzes. Dieſe Möglichkeit darf ſie ſich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entſchieden ſey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden ſey.

Um dieß etwas näher an der Wirklichkeit zu zeigen, ſo ſcheint es wohl, die Wiſſenſchaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott ſelbſt ruht — in der Hervorbringung des Menſchen. Aber nicht lange, ſo erblickt ſie eben hier die höchſte Gefahr eines völligen Umſturzes, indem das Schickſal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geſchöpfes geſtellt iſt. Die Vernunft — man ſage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer iſt es die Vernunft, die ſchon hier geneigt ſeyn wird, den Schöpfer interveniren zu laſſen und die ſo oft wirklich aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott dieſen Umſturz nicht verhindert. Aber Gott iſt größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Aeußerſten, das geſchehen kann, durch ein anderes Aeußerſtes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, ſondern da ſie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht feſtzuſtellen war, auf einer höheren Stufe durch

eine allen Zweifel aufhebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menſchlichen Willens — durch einen zweiten Menſchen feſtgeſtellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf alſo nicht als ein unbegründetes Wiſſen vorgeſtellt werden, man müßte vielmehr ſagen, er ſey das allerbegründetſte, weil er allein das hat, worin aller Zweifel beſiegt iſt, etwas ſo abſolut Poſitives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeſchnitten iſt. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wiſſenſchaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie ſo viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur dieſe iſt Glaube zu nennen) iſt nur das Ende der Wiſſenſchaft. Zuerſt das Geſetz und dann das Evangelium. Die Vernunft iſt = dem Geſetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apoſtel ſagt, daß das Geſetz der Zuchtmeiſter geweſen auf Chriſtum, ſo muß die ſtrenge Zucht der Wiſſenſchaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erſt durch den Glauben, d. h. durch den Beſitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit, gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apoſtel ſagt: Alle Schätze der Weisheit ſind in Chriſto verborgen, das heißt aber: ſie ſind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, alſo er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. „Suchet, ſo werdet ihr finden“. Der Glaube hebt alſo das Suchen nicht auf, ſondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens iſt. Ein Ende des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem gewiſſen Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das Ende iſt, das noch nicht geſehen wird (denn glaubte ich nicht, ſo würde ich ja gar nicht anfangen), in dieſem Sinn allerdings kann man ſagen, daß ſchon der Anfang der Wiſſenſchaft Glaube ſey; aber dieſer Glaube treibt ſelbſt zum Wiſſen, und erweiſt ſich eben im wirklichen Wiſſen, ſo daß der Gläubigſte der Wiſſendſte und umgekehrt der am meiſten dem Wiſſen Vertrauende der Gläubigſte. So weit gibt es alſo einen Glauben als Anfang (der aber ſelbſt nur Glauben an Wiſſen iſt)

und einen Glauben als Ende, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wiſſen iſt. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausſpreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding ſey, daher müſſe alſo auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes ſeyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in dem Sinn, daß jenes Letzte in ſich ſelbſt, alſo objektiv genommen, kein Zweifelhaftes (den Grund zu einem weiteren Fortſchritt Enthaltendes) ſey. Damit iſt aber nicht geſagt, daß nicht gar viele zweifelhaft ſeyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage ſtehen, ob er ſie zu ergreifen und anzunehmen fähig iſt, ob er ein Herz zu ihr faſſe, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberſchwänglichkeit des Gegenſtandes, und es muß ein Ueberſchwängliches ſeyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menſchlichen Leben, ſeltene zwar, aber es gibt doch ſolche, wo der Menſch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen ſteht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entſteht alſo der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroiſche Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem ſolchen engherzigen Zweifler zuruft:

— — — — Glaube,
Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier iſt alſo der Glaube allerdings etwas Subjektives, er iſt das Vertrauen, die Zuverſicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unſere gewohnten Begriffe zu transſcendent iſt. Das angeführte Beiſpiel zeigt, daß Zweifel möglich iſt nicht nur an Dingen, die man nicht ſieht, ſondern auch an Dingen, die man ſieht. In einem Leben des Marſilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieſes anführt, wird erzählt: dieſer habe mit ſeinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

Medici die gemeinſchaftliche Verehrung Platons zur innigſten Freundſchaft verband), mit dieſem habe er ſich verabredet, daß, wer zuerſt ſterbe, dem andern ein Zeichen ſeiner Fortdauer geben ſolle, nun ſey Angelus Politicus zuerſt geſtorben und ſey dem Zurückgebliebenen wirklich erſchienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es iſt gewiß. Er ſetzte alſo (die Geſchichte als wahr angenommen) voraus, daß ſein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich ſehe und vernehme. In dieſem Sinn alſo iſt Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In dieſem Sinn ruft die Offenbarung ſelbſt dem Menſchen zu: glaube nur, glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten; in dieſem Sinn fordert ſelbſt die Wiſſenſchaft, ſowie ſie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d. h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es ſich darſtellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (ſo müſſen wir denken) wird dieſer Glaube unmittelbar gegeben — ſie ſelbſt ſehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem ſie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. Hier ſoll nun aber dieſer Glaube mit der Wiſſenſchaft in Verbindung, d. h. mit unſerer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menſchlicher Dinge in Zuſammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einſieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philoſophie aus dieſer Zuſammenhang zu finden iſt, ſo will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausſchicken über die Beſchaffenheit der Philoſophie, welche einen Uebergang von der Wiſſenſchaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz ſagt, d. h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln ſoll. Denn davon iſt eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit — und ſie hat lange gedauert —, wo man die Philoſophie um ſo reiner und vollkommener darſtellen zu können glaubte, je reiner ſie aus dem bloßen Subjekt mit Beiſeitſetzung alles deſſen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieſes Vortrags geſehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzoſen adoptirt

haben, die ſich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wiſſen ſcheinen, — dieſes ganz als nicht-exiſtent zu ſetzen und es erſt hintennach wieder, in der praktiſchen Philoſophie, wo es als nothwendiger Gegenſtand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichſam ex speciali gratia wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretiſchen Philoſophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an ſich „ehrenvoll penſionirt", in einen honorabeln Ruheſtand verſetzt. In dieſer Zeit war denn auch die Philoſophie, wie man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung leſen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weiteſten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit kam, als man anfing zu erkennen, daß die Philoſophie eben nur an der Wirklichkeit ſelbſt ſich entwickeln könne, daß ſie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung beſitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichſam in Einem Zug realiſirt werden. Das Erſte, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philoſophie aufgenommen werden mußte, war das Aelteſte von allem Wirklichen, die Natur. Aber ſchon damals, als von allem Wirklichen nur erſt die Natur in die Bewegung der Philoſophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheismus darin ſah, ſah ein anderer Theil der Zeit gleichſam inſtinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphiloſophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, ſie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Anſicht der Geſchichte zurückführen. Hatte nun die Natur ſelbſt, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der ſie ſich vom Menſchen behauptet, jene ſubjektive Philoſophie nicht irre gemacht, ſo vermochte dieß um ſo weniger die Geſchichte, in der man nur das Erzeugniß — allein ſelbſt dieſes Wort iſt noch zu gut, man muß ſagen: das Machwerk der menſchlichen Freiheit, d. h. der ſchrankenloſen, durch nichts geregelten menſchlichen Willkür ſah oder ſehen zu können glaubte. Wendete ſich nun aber die Philoſophie der Geſchichte zu, ſo mußte ſie auch hier

wieder von dem Erſten und Aelteſten ausgehen, d. h. von dem, was auf dieſer Seite wieder das Erſte und Aelteſte iſt — und dieß war die vollends ganz beiſeit gelaſſene Mythologie, ohne welche man weder der Geſchichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Chriſtenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geſchichte gibt es Erſcheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon ſich unſere Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von geſtern iſt, die für die Vergangenheit keinen andern Maßſtab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältniſſe des Menſchen als ewige, immer geweſene anſieht. Wenn daher eine wahre Philoſophie der Geſchichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegenſatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, ſo wird ſie den Schlüſſel zu dieſer Erklärung nur erſt in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entſtehung der Mythen ſich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüſſel für die Vergangenheit — für das uns im Ganzen ſo fremd anlaſſende Alterthum — liegt in der Mythologie, ſondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut iſt, ſo iſt auch für die Beſtimmung des gegenwärtigen geiſtigen Zuſtandes der Menſchheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuſchließendes Moment. Unſtreitig iſt der gegenwärtige Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns ganz und gar durch das Chriſtenthum beſtimmt. Aber auch das Chriſtenthum iſt eine geſchichtliche Erſcheinung. Möge man annehmen, daß es ſeiner Quelle, ſeinem letzten Urſprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber ſeine Wirkung iſt doch eine offenbare, eine äußere ſelbſt, die ſich der geſchichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die alſo auch geſchichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erſtaunenswerthe, gleichſam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die ſich ereignete, als bei der bloßen Erſcheinung des Chriſtenthums das Heidenthum zu erblaſſen, in ſich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die ſtolze Macht des Heidenthums ſich beugte, ihre Tempel

umgeſtürzt wurden, ihre Orakel verſtummten, wie will man dieſe größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in der Natur des Heidenthums, alſo der Mythologie ſelbſt die Urſache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Chriſtenthums zugänglich und daher dieſer inneren Auflöſung und Zerſtörung fähig machte? — Die erſte, offenbarſte und unmittelbarſte Wirkung des Chriſtenthums, die Wirkung, die es ſich ſelbſt vorzugsweiſe zuſchreibt, war eben die Befreiung der Menſchheit von jener Macht der Finſterniß, die im Heidenthum ihre Herrſchaft über die Welt erſtreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Chriſtenthums (und darum iſt es zu thun, denn eine gewiſſe ideale Bedeutung ſchreibt ihm jeder, auch der Beſchränkteſte zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, ſage ich, die Realität des Chriſtenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewiſſe Weiſe erkannt iſt. Denn, wie ich ſchon früher ſagte, die Realität einer Befreiung richtet oder beſtimmt ſich nach der Realität deſſen, wovon ſie befreit, und darum iſt ein wahres Begreifen des Chriſtenthums (und was hilft es für oder gegen das Chriſtenthum zu reden, ſolange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philoſophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe alſo bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Chriſtenthum gehört nicht bloß dieſen, es gehört ebenſo wohl dem ächten Geſchichtsforſcher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen ſchon längſt zu einer gemeinen Erſcheinung herabgeſchätzt, ſo würde es der großartige Geſchichtsforſcher noch in ſeiner erhabenen, geſchichtlichen Bedeutung feſthalten, wie dieß z. B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und ſeichten Aufklärung gethan hat.

Die allgemeine Wichtigkeit einer Erforſchung der Mythologie als Vorausſetzung, die ſich das Chriſtenthum ſelbſt gibt, indem es ſich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt ſich beſonders auch daraus, daß das Heidenthum keineswegs die bloße Erſcheinung einer vergangenen Zeit iſt, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in ſehr großen Maſſen wirklich exiſtirt. Die Zahl der Polytheiſten, d. h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet

iſt, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Chriſtenthums und Judenthums, ſondern die Zahl der Monotheiſten überhaupt, wenn man unter dieſen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngſten Berechnungen iſt die Geſammtzahl der Monotheiſten, alſo der Juden, Chriſten und Mohammedaner, 344, die der Polytheiſten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler iſt, inwiefern nämlich nach den neueſten Behauptungen, Balbis z. B., die gewöhnliche Annahme der Menſchenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß iſt, immer wird das Reſultat bleiben, daß die Zahl der Polytheiſten die der Monotheiſten weit überwiegt. Freilich iſt das noch beſtehende Heidenthum ein in ſeiner Wurzel abgeſtorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidniſchen Völker ſind der Geſchichte gleichſam geſtorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in ſie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich iſt, kann auch durch einen fortgeſetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leiſtet einen Widerſtand, der eben darum nicht zu überwinden iſt, weil er ein bloß paſſiver iſt, und man müßte alſo das Heidenthum, um es nicht als todte und daher unüberwindliche Maſſe ſich gegenüber zu haben, erſt wieder beleben, oder wenigſtens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wiſſen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zuſammenhängt. Zu den merkwürdigen moraliſchen Erſcheinungen unſerer Zeit gehört unſtreitig auch die große allgemeine Begünſtigung der Miſſionen, d. h. der Verſuche, auch die noch am Heidenthum feſthaltenden Völker zu chriſtlichen Vorſtellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieſer verdienſtlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn ſie von tieferen Einſichten in die Quelle der Mythologie, und alſo des Heidenthums, unterſtützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Miſſionarien der Fall iſt. Die meiſten derſelben können, wie einige eingeſtehen, ſich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzuſammenhang eines indiſchen Braminen verſetzen, und da ſie in den heidniſchen Vorſtellungen nur Wahn, nur Lüge

zu ſehen im Stande ſind, können ſie auch keinen Zugang zu dem Vorſtellungsvermögen dieſer Menſchen finden, denen ihrerſeits der bloß buchſtäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas abſolut Fremdes ſeyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geiſtreichen und ſcharfſinnigen Indiern nicht verübeln, wenn ſie ſich ſträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltanſicht, ihrer Philoſophie, ihrer Weisheit zuſammenhängt.

Eine Philoſophie, welche für die Wirklichkeit als ſolche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Anſehung der Geſchichte dahin, ſich eine Geſchichte zu machen, wie ſie ſeyn ſollte, welche gegen die wirkliche Geſchichte dann nur ein negatives, abweiſendes Verhältniß hat. Z. B. etwas der Art, wie das Chriſtenthum iſt, ſollte eigentlich gar nicht ſeyn; es muß alſo auch als außer der wahren Geſchichte ſeyend, d. h. es muß als nicht ſeyend dargeſtellt werden, nämlich als eine Erſcheinung, die nur der Verſtandloſigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuſchung ihren Urſprung verdankt. Eine ſolche Darſtellung der Geſchichte möchte gern das Geſchehene ungeſchehen machen, die Vergangenheit, ſoweit ſie ihren höchſt zufälligen Begriffen nicht gemäß iſt, als nicht-exiſtent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, ſetzen. Ein ſolches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretiſchen Anſicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung ſelbſt aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Baſis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel ſtellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Conſequenz bis auf die Eichelkoſt der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künſten das Chriſtenthum nicht aus der Welt ſchaffen. Wir können weder es ſelbſt ungeſchehen machen, noch was in Folge des Chriſtenthums ſich ereignet hat, jene größte und tiefſte Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge geweſen. Wir müſſen das Chriſtenthum anerkennen als ſeyend, ſo gut wir jede Formation der Natur beſtehen laſſen müſſen. Wir können es ſo wenig aus der Reihe der Dinge ausſtoßen, als wir eine der zahl-

reichen Pflanzenfamilien ausſtreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unſere Perſon nicht eben vermiſſen würden, und deren Abweſenheit vielleicht nicht einmal unſerem Verſtand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und ſonach Gott nur die ſeyende Vernunft iſt, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieſes Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft alles Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) iſt, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuſchaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das ſieht jeder, daß neben einer mächtigen und ſtarken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewiſſe Weiſe zu regieren ſcheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemiſcht ſey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft ſeyn; ſie kann ſich nicht zu einem andern von ſich oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erſte Eigenſchaft der Vernunft iſt, das Unveränderliche, ſich ſelbſt Gleiche zu ſeyn. Woher alſo das Vermögen, ſich in ihr Gegentheil umzuſetzen? — Andere nun aber, wenn ſie nicht ſo weit gehen, zu ſagen, das Seyn Gottes ſey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigſtens einen vernünftigen Gott, d. h. ſie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft thun könne. Damit geſtehen ſie aber Gott weniger zu, als ſie dem Menſchen zugeſtehen, denn ſelbſt dem Menſchen wird zugeſchrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, iſt ein ſchönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel geſagt ſey. Auch darüber iſt man einverſtanden, daß der Heroismus nicht jedermanns Ding ſey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding iſt, die Vernunft aber iſt eben das, was jedermanns Ding iſt. Seine Feinde — nicht nur nicht haſſen, nicht verfolgen, ſondern ihnen wohl thun, ja ſie lieben, iſt über die Vernunft. Die höchſten Gebote einer großmüthigen und den Menſchen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Menſch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum ſollte alſo Gott nicht über die Vernunft thun können? In dieſem Sinn iſt es keineswegs

unvernünftig, zu ſagen, die Geheimniſſe des Chriſtenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenſtand und eben darum auch die einzige Urſache der Offenbarung iſt, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menſchengeſchlecht ſey *über* die Vernunft. Aber jener Entſchluß Gottes, *der* in der Offenbarung ſich *offenbart*, iſt darum nicht ſofort *unbegreiflich*, weil er über die Vernunft iſt; denn er ſteht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereigniſſes, auf das er ſich bezieht, ſo wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was ſich ſchlechthin für vernünftig *gibt* oder geben will, nicht aber gegen das, was ſelbſt erklärt, *über* alle Vernunft zu ſeyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menſchen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, — ja was ſich ſelbſt als *Thorheit*, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewiſſen Standpunkt menſchlicher Beurtheilungsweiſe erklärt. — — Nichts trübſeliger als das Geſchäft der Rationaliſten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was ſich ſelbſt über alle Vernunft gibt. Der kühnſte der Apoſtel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, ſpricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, ſagt er, ſtärker ſey und mehr vermöge als die menſchliche Weisheit und die menſchliche Stärke [1]. Nur der Starke kann oder darf ſchwach ſeyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob ſie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie ſey, der wenig darnach frage, was *ſie* vernünftig oder unvernünftig nennen. Es iſt nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweiſe zu begreifen, und wer ſie nicht von Anfang, wer ſie nicht ſchon in der Weltſchöpfung begriffen hat, der wird ſie freilich nachher und ſpäter, etwa bei der Erlöſungslehre, nicht wohl begreifen. Es iſt *auch* nicht jedem gemeinen Denken

[1] *Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ· καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί.* 1 Cor. 1, 25.

gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B setzende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer Gott, sondern: die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs — dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint —, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst.

Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht,

und gleichſam nicht ruht, bis er alles in die faßlichſte, begreiflichſte, endlichſte Form gebracht hat. Das Beſchränkte des Chriſtenthums, wovon manche reden, iſt gerade Zweck, iſt Abſicht.

Man kann ſchon darin eine göttliche Thorheit ſehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt ſich eingelaſſen, da er in ewiger Selbſtgenügſamkeit an der bloßen Beſchauung der durch ihn möglichen Welt ſich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes — τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ — kann man insbeſondere in ſeiner Schwäche für den Menſchen erkennen. Aber in dieſer Schwäche iſt er ſtärker als der Menſch. Sein Herz iſt groß genug, um alles fähig zu ſeyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht ſeines Geiſtes, in der Erlöſung die Größe ſeines Herzens. Dieß war gemeint, wenn ich ſagte, die Offenbarung — oder die That, welche Inhalt der Offenbarung iſt — ſey ſeine perſönlichſte That. Denn gleichwie wir einen Menſchen nicht ſeinem eigentlichen Selbſt nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur ſeinen Geiſt kennen (denn dieſer iſt, je mächtiger, deſto mehr etwas gewiſſermaßen Unperſönliches, etwas von ihm, von ſeinem Willen Unabhängiges), wie wir erſt den Menſchen ſelbſt zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen ſeines Herzens kennen gelernt, ſo iſt Gott dem Menſchen eigentlich erſt in der Offenbarung wahrhaft perſönlich geworden. Hier ſteht er dem Menſchen wie ein Menſch entgegen, und was von Moſe geſagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Geſichte und Träume, ſondern von Angeſicht zu Angeſicht geſprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung iſt ein unmittelbares und perſönliches.

Eine große That meint man doch ſonſt nicht dadurch herabzuſetzen, daß man ſagt, ſie ſey über alle menſchlichen Begriffe. So iſt auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzuſetzen. Es gibt ſelbſt menſchliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder verſteht. Wie viele Menſchen gibt es wohl, die fähig geweſen wären, wie Sokrates zu ſterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil ſeiner Zeitgenoſſen ſeine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie ſie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo

es ums Leben ging, vor den Richtern ſich ganz anders benommen hätten als Sokrates. — Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen anſehnlichen Theil ſeines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm ſeine Tochter zur Ehe zu geben u. ſ. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er dieſe Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweiſe überſtieg die Begriffe des Parmenio, ſeines übrigens vertrauteſten Freundes. Unendlich höher aber als ein Menſch durch Großheit der Geſinnung über dem andern ſteht Gott über den Menſchen. In dieſem Sinn allein alſo ſind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menſchlichen Begriffe, nicht daß wir ſie gar nicht begreifen können, ſondern daß wir, um ſie zu begreifen, zu einem Maßſtab greifen müſſen, der alle gewöhnlichen menſchlichen Maßſtäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich ſchon bemerkt, durch dieſes Begreifen das Erſtaunenswerthe nichts an dieſer Eigenſchaft. Auch nur ein ſolches abſolut-Erſtaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menſchlichen Geiſtes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müſſen als geſchehen, quo majus nil fieri potest, worüber ſchlechterdings nichts Größeres geſchehen kann, nur das bringt uns zum Stillſtand. Es muß ein finis quaerendi et inveniendi ſeyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geiſt ruht; denn ſonſt wäre alles Wiſſen eitel, d. h. zwecklos. Es muß alſo etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menſchliche Wiſſen, das einen unendlichen Trieb zur Fortſchreitung und Bewegung in ſich hat, bekennen muß, nicht weiter fortſchreiten zu können, wo es alſo verſtummt.

Der wahre Gegenſtand einer Philoſophie der Offenbarung kann alſo nur ſeyn, theils die Betrachtung überhaupt auf dieſen über allem nothwendigen Wiſſen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede ſeyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptabſicht dieſer erſten Vorleſung über den beſonderen Theil der Philoſophie der Offenbarung); ich wünſche, es möge mir gelungen ſeyn, Sie mit dieſem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; — theils kann die Abſicht einer Philoſophie der Offenbarung nur ſeyn, jenen Entſchluß, der

der eigentliche Gegenſtand und inſofern auch die einzige Urſache aller Offenbarung iſt, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieſer Entſchluß nicht ſchon da, ſchon offenbar wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch ſelbſt wagen können, einen ſolchen für möglich zu halten), wohl möglich aber iſt, ihn, nachdem er da iſt, theils überhaupt, theils in ſeiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieſes alſo iſt das Zweite in einer Philoſophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Vorausſetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philoſophie iſt es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvorausſetzung iſt: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, ſondern reales Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott. Stünde der Menſch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, ſo könnte die höchſte Abſicht einer Offenbarung nur etwa Belehrung ſeyn. Darauf beſchränkt ſich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorſtellung der ganze Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung iſt doch bloß möglich über das, was ſchon Iſt, über ein ſchon beſtehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgeſtellt wird. Die Offenbarung, wenn ſie bloß in Belehrung beſtünde, könnte alſo in dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Abſicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu ſetzen, ſo müßte dieſes Verhältniß erſt geſetzt werden, und dieſes könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine ſolenne oder ausdrückliche That geſchehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung nicht in bloßer Belehrung beſtehen, dieſer Actus, dieſe That wäre dann ſelbſt die Hauptſache der Offenbarung. Alle diejenigen Anſichten, welche die Abſicht der Offenbarung in bloße Belehrung ſetzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieſer Belehrung nur das ſchon vor aller Offenbarung beſtehende, und inſofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menſchen zu Gott anzugeben. Dieſe Belehrung, die für ſich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einſetzte, könnte nur den Inhalt der ohnedieß ſchon vorhandenen ſogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa

klarer, deutlicher, eindringlicher darſtellen; damit hörte aber auch die Offenbarung ſelbſt auf einen beſondern Inhalt zu haben. Dieſer Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darſtellung des ſchon beſtehenden Verhältniſſes, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieſer Zweck hätte ſich auch ſchon in den Wegen der allgemeinen Vorſehung erreichen laſſen. Will man alſo die Offenbarung als etwas Beſonderes feſthalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeſchichtliches Ereigniß auflöſen, ſo muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktiſchen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck ſetzt aber nothwendig ein urſprünglich reelles Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott voraus. Hienge der Menſch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weiſe als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zuſammen, ſo wäre das beſondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menſchen in der Offenbarung zu geben ſucht, ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott iſt nun aber ſchon vor aller Offenbarung durch die Philoſophie der Mythologie dargethan und auf einer ſo breiten Baſis begründet, daß ich es als unerſchütterlich feſtſtehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philoſophie der Offenbarung wäre alſo ſchon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß ſchon das urſprüngliche Verhältniß des Menſchen zu Gott ein vermitteltes iſt. Der Vater hat nicht unmittelbar, ſondern durch den Sohn die Welt erſchaffen. Dieſelbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch beſtimmteren und noch perſönlicheren Sinn wieder. Dieſes allein durch den Sohn geſchaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzuſtellende Seyn iſt uns aber auch ſchon durch das Frühere gegeben, ſo daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philoſophie der Offenbarung gehen können.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung.

Der Inhalt der Offenbarung iſt nichts anderes als eine höhere Geſchichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philoſophie der Offenbarung will nichts anders, als dieſe höhere Geſchichte erklären, ſie auf die Principien zurückführen, die ihr ſchon von andern Seiten her bekannt und gegeben ſind. Sie will, wie ſchon geſagt, keine eigentliche Lehre aufſtellen, etwa eine ſpeculative Dogmatik; denn ſie will überhaupt nicht dogmatiſch ſeyn. Wie ſie nun dabei mit andern Darſtellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatiſch ſind, übereinſtimme, kümmert ſie nicht. Inwiefern ſie ſelbſt darauf verzichtet, eine Lehre zu ſeyn, dürfen wir uns außer allem Conflikt mit einer ſchon aufgeſtellten oder geltenden Lehre geſetzt denken. Da wir ſelbſt nicht dogmatiſch verfahren, können wir auch keine Antitheſis gegen ein ſonſt feſtgeſtelltes oder angenommenes Dogma beabſichtigen. Die Sache, die Offenbarung ſelbſt iſt älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verſchiedenen ſubjektiven Auffaſſungsweiſen, wie ſie ſich in dieſem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem iſt bekannt, welche Veranlaſſungen die Kirche hatte, den Inhalt der chriſtlichen Offenbarungen auf gewiſſe beſtimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verſtattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umſtände kennt, durch welche die Kirche zu ſolchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß dieſe Formeln nicht immer unter die Zeichen oder Merkmale

eines glücklichen Zuſtandes der Kirche zu zählen ſind. Es iſt unvermeidlich und kann gar nicht anders ſeyn, dieſe Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn dieſer Zeit gemäße ſeyn. Nun ſetzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philoſophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er urſprünglich berechnet iſt, herabgeſetzt, eine durchaus überſchwängliche Sache zu bloß abſtrakten, nur auf endliche Verhältniſſe und Dinge anwendbaren Begriffsbeſtimmungen herabgezogen, ſo muß dieſer Inhalt verzerrt, und durch dieſe Verſetzung auf einen ihm ganz unangemeſſenen Standpunkt völlig unverſtändlich werden. Es hilft nichts dieſe Unverſtändlichkeit damit zu entſchuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß ſey. Denn, entweder iſt ſie wirklich ein Geheimniß — nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigſten ſie in feſte, ſtarre Begriffsbeſtimmungen einſchließen wollen, oder ſie iſt ein offenbares Geheimniß, d. h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein ſolches zu ſeyn, dann muß ſie, um etwas für uns, um alſo eine wirklich geoffenbarte zu ſeyn, nothwendig auch verſtändlich ſeyn. Die Wiſſenſchaft oder Philoſophie der frühern Zeit konnte ſich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß ſetzen, als in dem ſie ſich auch zu der Natur, ja zu der geſammten Wirklichkeit befand. Wie ſie nun hier gewiſſe allgemeine Begriffe ſuchte, mit denen als äußeren Handhaben ſie die Natur anfaſſen zu können dachte, gerade ſo ſuchte ſie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung auszuſprechen und verſtändlich zu machen, nicht in der Offenbarung ſelbſt, ſondern außer ihr in der jedesmaligen Philoſophie, und ſo führt die dogmatiſche Theologie noch jetzt ſcholaſtiſche Beſtimmungen mit ſich, die einer längſt vergangenen Zeit und nicht mehr der Philoſophie unſeres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholaſtik hatte die Theologie ganz von ihrem natürlichen Boden, dem geſchichtlichen, hinweggeriſſen, und ſie in eine faſt ganz ungeſchichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geſchichtliche Geiſt, und

beſonders in Bezug auf die Offenbarung, ſchon darum, weil ſie auf die Quellen zurückging und dieſe als einzige Auktorität anerkannte. Inzwiſchen konnte ſie auch nicht ſogleich aller ſcholaſtiſch-dogmatiſchen Beſtimmungen ſich entſchlagen; als aber der geſchichtliche Geiſt immer mehr ſcholaſtiſche Formen verſchmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen anſprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengeſetzten Sinne geiſtloſen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß äußerlich geſchichtlichen, inſofern aller Wiſſenſchaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geſchichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wiſſenſchaftliche iſt, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieſer bloß äußerlich geſchichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es exiſtiren, ſagte man, gewiſſe Bücher, die von Anhängern eines gewiſſen Jeſus geſchrieben ſind, der ſich ſelbſt Chriſtus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß ſie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt ſich nicht zweifeln. Ebenſowenig an der Wahrhaftigkeit dieſer Zeugen, noch, nach dem, was ſie uns von dem Charakter ihres Meiſters erzählen, an der Wahrheit Chriſti ſelbſt, der behauptete, ein göttlicher Geſandter zu ſeyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu ſtehen, deren kein Menſch, deren nur eine ſelbſt göttliche Perſon fähig iſt. Wir müſſen alſo dem Zeugniß Chriſti und der Apoſtel Glauben ſchenken. Die Art, wie dieſe Beweiſe geführt wurden, erinnerte nur allzuſehr an die Beweiſe, wie ſie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieſer Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apoſtel und Chriſti erwieſen, ſo bedurfte es in Anſehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologiſch-grammatiſch zu zeigen, dieſe oder jene Stelle der neuteſtamentlichen Bücher enthalte dieſe oder jene Lehre; man begnügte ſich, ſagen zu können: hier ſteht es; wie man es nun aber übrigens ſich begreiflich oder auch nur verſtändlich machen wollte, wurde jedem ſelbſt überlaſſen.

Außer dieſen zwei Behandlungsweiſen 1) der ſcholaſtiſchen und 2) jener bloß äußerlich hiſtoriſchen, gab es nur noch eine dritte, in der ſich das Bedürfniß eines wahren, innern Verſtändniſſes ankündigte,

die myſtiſche. Inwiefern dieſe auf das Innere der Sache ſelbſt ging, ſtand ſie allerdings über den beiden erſten, aber theils ſuchte ſie dieſes Innere ſelbſt nicht auf dem Wege klarer, wiſſenſchaftlicher Erkenntniß, ſondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüſſen eines fromm erregten, aber ſeiner ſelbſt nicht mächtigen Gefühls, deſſen Aeußerungen, anſtatt objektiv erklärend, das Innere aufſchließend, vielmehr ſelbſt myſtiſch, d. h. unklar und wenigſtens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der myſtiſchen Theologie die äußere und geſchichtliche Seite der Unterſuchung zu ſehr vernachläſſigt; es war, als ob ſie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Chriſtenthum iſt unmittelbar und zunächſt eine Thatſache, die wie jede andere rein geſchichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darſtellung, welche wirklich das Syſtem der Offenbarung enthalten ſoll, iſt Gelehrſamkeit und gelehrte Unterſuchung. Erſt wenn man des Materials durch ſtrenge und genaue Kritik ſich verſichert hat, darf man daran denken, jenes Syſtem zu finden, das in den ächten Urkunden des Chriſtenthums überall nur vorausgeſetzt, aber nirgends vollſtändig ausgeſprochen iſt. Denn dasjenige Syſtem wird erſt das wahre ſeyn, welches alle einzelnen Finzerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derſelben auszuſchließen, in ſich vereinigt und eben durch dieſe Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu ſuchen, daß man der Einfachheit dieſer Aeußerungen ſo nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meiſten Myſtikern geſchehen iſt, einen dem Chriſtenthum völlig fremden Schwulſt in daſſelbe hineinlege. Der Myſticismus verſteht das Geſchichtliche ſo wenig als der Rationalismus; es ſind allegoriſche Erklärungen, auf welche der Myſticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geſchichtliche als Geſchichtliches zu begreifen. Es iſt von wahren Kennern, z. B. Pascal, ſchon längſt bemerkt worden, wie Chriſtus und die Apoſtel von den erhabenſten Dingen nur in den einfachſten und natürlichſten Ausdrücken reden. Ein Schriftſteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefſinn vorzuwerfen iſt, der in früherer Zeit durch ſeine Apologie des Sokrates der rationa-

liſtiſchen Denkweiſe Vorſchub geleiſtet, kommt in einem ſpäteren Werk über den Geiſt des Urchriſtenthums auf den Gedanken, das Chriſtenthum erſcheine gleichſam als ein Mittel zwiſchen orientaliſcher und occidentaliſcher Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientaliſche Schwulſtigkeit mit attiſcher Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt ſich in den meiſten Theilen des N. T. mit der unergründlich ſcheinenden Tiefe eine ſolche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß ſie von allem, was die Literatur aufzuweiſen hat, am meiſten an jene ſtillen aber tiefen Waſſer in den klaſſiſchen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Chriſti und der Apoſtel auch das Erhabenſte nur natürlich erſcheint, ſo kann die Abſicht einer wahren Philoſophie der Offenbarung eben auch nur ſeyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wiſſenſchaftlichen Darſtellungen nicht bloß als übernatürlich, ſondern meiſt zugleich als unnatürlich erſcheint, dieſen Inhalt ſo natürlich und begreiflich als möglich darzuſtellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zuſammenhang geſchehen, in welchem das Chriſtenthum zwar die höchſte und eminenteſte Erſcheinung, aber doch nur das letzte, alles beſchließende Glied iſt. Auch bei dem Chriſtenthum ſoll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philoſophie in Uebereinſtimmung zu ſetzen, ſondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philoſophie ſeyn, um auch das Chriſtenthum in ſich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, ſondern nur um die Erklärung des Chriſtenthums zu thun iſt, das wir als Thatſache vorausſetzen — freilich als die höchſte und entſcheidendſte Thatſache der ganzen Geſchichte, wofür es ohnedieß von jedem erkannt werden muß — aber doch nur als Thatſache kommt es in Betracht, vom Chriſtenthum als Lehre iſt eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Chriſtenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erſcheinung, die ich ſoviel möglich aus ihren eignen Prämiſſen begreiflich machen, die ich alſo eigentlich nur ſich ſelbſt erklären laſſen will. Indem ich, wie ſchon erklärt, keinen Anſpruch mache etwas Dogmatiſches aufzuſtellen, hoffe ich um ſo mehr,

arglos und ohne Beſorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun ſogleich zur Sache.

* * *

Je geſteigerter der Inhalt der Offenbarung iſt, je mehr Verwickelungen er darbietet, deſto mehr mache ich mir zum Geſetz, die Entwicklung von der *Hauptſache* anzufangen und zu allererſt den Grundgedanken des Chriſtenthums mit dem Vorbehalt auszuſprechen, alsdann jede einzelne Beſtimmung deſſelben zu erklären und nachzuweiſen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegenſatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verſtehen wir nichts anderes als das Chriſtenthum; denn die altteſtamentliche Offenbarung iſt doch nur das Chriſtenthum in der Ahndung und Weiſſagung; inſofern wird ſie ſelbſt erſt *in* dem Chriſtenthum und durch daſſelbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums iſt aber ganz allein die *Perſon* Chriſti; dieſe iſt zugleich die Verbindung des A. und N. T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A. T. iſt der Meſſias. Man kann alſo ſagen: In einer Philoſophie der Offenbarung handle es ſich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Perſon Chriſti zu begreifen. Chriſtus iſt nicht der Lehrer, wie man zu ſagen pflegt, Chriſtus nicht der Stifter, er iſt der *Inhalt* des Chriſtenthums.

Jeder, der ſich nicht ſchon gewöhnt hat, den klarſten Ausſprüchen des N. T. Gewalt zu thun, muß wohl geſtehen, daß der Perſon Chriſti im N. T. durchaus eine höhere als bloß menſchliche oder *gemein*-geſchichtliche Bedeutung zugeſchrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem ſchwer fallen, einer Perſönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt iſt, wo ſie in menſchlicher Geſtalt erſchienen iſt, die für *ihn* eine bloß hiſtoriſche iſt, es muß ihm ungemein ſchwer fallen, einer ſolchen Perſönlichkeit *nachher* eine vormenſchliche, ja vorweltliche Exiſtenz zuzuſchreiben; er wird ſich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorſtellung anzuſehen, mit der im weiteren Fortgang die Perſon des großen Religionsſtifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer *übergeſchichtlichen* Geſchichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Perſönlichkeit wie Chriſtus ſtellen könnte. Wir

aber kommen von einer Welt her, in der eine ſolche Perſönlichkeit verſtanden und begriffen werden kann. Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgiſche Perſönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die ſich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Perſönlichkeit verwirklicht. Durch den Menſchen wird ſie wieder aus dieſer Verwirklichung geſetzt, entherrlicht. Zwar hört ſie damit nicht auf in ſich ſelbſt göttliche Perſönlichkeit zu ſeyn, innerlich wird ſie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtſeyn iſt daſſelbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht ſeyn ſollte) iſt ſie wieder im Zuſtand der Negation und des Leidens — gegenüber von dieſem Seyn, das ſie erſt wieder ſich zu unterwerfen hat, iſt ſie nicht mehr Herr, ſondern zunächſt bloß natürlich wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht ſeyn ſollte, iſt doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem ſie ſich nicht entziehen kann, eben weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt, ſie kann ſich nicht verſagen, außer ſie müßte das menſchliche Bewußtſeyn ganz aufgeben, ſich vernichten, zerſtören laſſen, aber dieß iſt gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren ſey. — Nun kommt aber der Moment, wo ſie wieder im menſchlichen Bewußtſeyn ſich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo ſie wieder eine Herrlichkeit hat und alſo inſoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Perſönlichkeit iſt. Aber ſie iſt göttliche Perſönlichkeit als Herr über das Seyn, das nicht der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das ſie unabhängig von dem Vater beſitzt. Dadurch iſt ſie ſelbſt unabhängig von dem Vater und daher in dieſem Moment ihrem Seyn nach als außergöttlich-göttliche Perſönlichkeit zu beſtimmen: als göttliche, weil ſie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil ſie dieſes Seyn als ein ihr von Gott nicht gegebenes, alſo von dem Vater unabhängiges beſitzt, mit dem ſie alſo auch anfangen kann, was ſie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges fortwährend beſitzen könnte. Darin beſteht ihre Freiheit. Das muß man wiſſen, um jenen Gehorſam Chriſti, von dem ſo viel die Rede, und an dem zugleich ſo viel gelegen iſt, zu

verſtehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigner Herrlichkeit exiſtiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſeyn. Dieſe Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verſchmähte der Sohn, und darin iſt er Chriſtus. Das iſt die Grundidee des Chriſtenthums.

Ich will dieſen Grundgedanken und deſſen Prämiſſen nochmals auseinanderſetzen; es kommt bei dieſem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zuſtand zu beſtimmen, worin ſich die vermittelnde Potenz befindet, indem ſie als Chriſtus erſcheint; das Wichtigſte iſt, die Unabhängigkeit, die ſelbſtändige Exiſtenz zu begreifen, in welcher ſie ſich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Perſönlichkeit, die wir als die zweite beſtimmt haben, war in der Schöpfung bloß Potenz, wie das Gezeugte auch nur erſt Potenz iſt, ſolange es ſich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war urſprünglich nur bei dem Vater, der daher allein urſprünglich Gott iſt, — die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die chriſtliche Theologie nennt in dieſem Sinn den Vater fontem et principium divinitatis. Am Ende der Schöpfung aber iſt der Sohn, was der Vater iſt. Denn er beſitzt das Seyn, er beſitzt es zwar nicht, wie der Vater, urſprünglich, aber er beſitzt es als ein ihm gegebenes, d. h. als Sohn[1]. Doch iſt dieſes Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm eignes Seyn, kein Seyn, das er außer dem Vater und für ſich beſäße[2]. Aber durch Schuld des Menſchen iſt jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in deſſen Ueberwindung der Sohn ſich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung geſetzt, die ſich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht eine göttliche, ſondern eine gegen den göttlichen Willen und bloß durch den Menſchen geſetzte iſt. Der Menſch hat ſich das ausſchließliche göttliche

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. H.

[2] Vergl. den Anfang der 16. Vorleſung, S. 337 des vorherg. Bds. D. H.

Recht angemaßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk ſetzende Potenz, den Anfang der Schöpfung ſelbſt wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichſam das Myſterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er ſich aber auf dieſe Weiſe der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, machte er ſich — zum Vater, d. h. zum Setzenden des Sohns[1]. Aber eben dadurch iſt der Sohn in ein dem Vater gegenüber ſelbſtändiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er iſt außer Abhängigkeit von dem Vater geſetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint ſeyn, daß er innerlich, in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn ſeiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre ſich als göttliche Perſönlichkeit oder als Perſönlichkeit überhaupt zu wiſſen. Aber daß er ſich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an ſeiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. In dieſem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er ſich zuerſt nur als Potenz und muß als ſolche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeſchriebene thun. Denn das Verhältniß zwiſchen B und A^2 iſt, wie Sie wiſſen, dieſes: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, ſo iſt A^2 actus purus, erhebt ſich aber B, oder wird dieſes ad actum erhoben, dann wird A^2 zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich ſich durch Ueberwindung des Entgegenſtehenden in den actus purus wiederherzuſtellen. Der Sohn wird alſo wieder zum wirken Müſſenden, wie in der Schöpfung; es iſt ein neuer Proceß geſetzt, und zwar ein Proceß im menſchlichen Bewußtſeyn, denn alles geht nun in dieſem vor, nur um dieſes handelt es ſich, denn nur in ihm iſt auch das B wieder erhoben[2]. Am Ende dieſes Proceſſes nun — des mythologiſchen — hat ſich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als Herrn des Seyns (zunächſt des menſchlichen Bewußtſeyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Beſitz des Seyns — in die Herrlichkeit —,

[1] Dieſer Ausdruck erklärt ſich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. H.

[2] Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. H.

hat sie sich auch wieder in ihre Gottheit hergestellt; nicht in die wahre Gottheit — denn die wahre Gottheit kann sie nur in Gemeinschaft mit dem Vater besitzen, von dem sie noch immer getrennt ist, aber sie ist wenigstens, um gleich den Ausdruck eines Apostels zu brauchen, ἐν μορφῇ θεοῦ — nicht wahrer Gott, aber in Gestalt Gottes; denn der Form nach ist sie Herr, und sie kann actu Gott seyn. Dieß ist der Moment, in dem wir die vermittelnde Persönlichkeit auffassen, in dem wir sie denken müssen, ehe sie als Christus erscheint.

Zum Verständniß des Christenthums ist es durchaus nothwendig, es ist die conditio sine qua non des Eindringens in den wahren Sinn desselben, daß diese Abgeschnittenheit des Sohns von dem Vater, dieses sein in eigner Gestalt und daher auch in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater Seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Testaments (von denen sogleich näher die Rede seyn wird), sondern die ganze Oekonomie desselben, der ganze Sinn der christlichen Veranstaltung ist ohne dieses dem Christenthum (der Erscheinung der zweiten Potenz — als Christus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Gesetztseyn des Sohns rein unverständlich. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienst Christi die Rede seyn, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung seiner selbst, einem Gehorsam u. s. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Existenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater existiren, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte? Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums. Diese Grundidee will ich nun zuerst in der Schrift selbst nachweisen.

Die eigentlich klassische Stelle ist die Phil. 2, 6—8. Jene herrliche, das tiefste Geheimniß aufschließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch sey gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war, der, da er in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu seyn, sondern entäußerte sich

ſelbſt und nahm Knechtsgeſtalt an, und ward gleich wie ein anderer Menſch und an Geberden als ein Menſch erfunden, demüthigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwiſchenzuſtand dieſe Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zuſtand vor ſeiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zuſtand in ſeiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Perſönlichkeit geſetzt iſt, ohne darum ſchon Menſch zu ſeyn. Iſt hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Chriſtus vor ſeiner Menſchwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum ſelbſt wahrer Gott iſt, wie kann alsdann von ihm geſagt werden: Er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu ſeyn, die Gottheit an ſich zu reißen? Denn, was man beſitzt, braucht man doch nicht an ſich zu reißen. — Allein die Stelle kann auch ſchon in bloß ſprachlicher Hinſicht gar nicht ſo verſtanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechiſche anführen. Es heißt: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Es iſt eine Eigenthümlichkeit des Apoſtels Paulus, ſich gerade da, wo er das Tiefſte, Geheimnißvollſte berührt, aufs ſchärfſte und genaueſte auszudrücken, ſo daß man durch genaue Beobachtung ſeines Sprachgebrauchs den Sinn ſelbſt in den dunkelſten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird ſich nun vorſtellen, daß Paulus, wenn er von der Weſenseinheit reden wollte, in der die gewöhnliche Vorſtellung den Sohn bis zur Zeit der Menſchwerdung mit dem Vater ſeyn läßt — wenn er dieſe weſentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er ſich gerade des Worts μορφή bedient, was ſonſt überall, auch in ſeinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Weſens bedeutet, z. B. in einer andern Stelle[1], wo von Menſchen geſagt iſt, welche die μόρφωσις, d. h. die äußere Form, Geſtalt der Gottſeligkeit, an ſich tragen, denen aber das Weſen fehlt? Das Wort μορφή wird ja gleich nachher wieder gebraucht: μορφὴν δούλου λαβών; nun war doch dieſe Knechtsgeſtalt, die der Sohn annahm, nicht eine

[1] 2 Tim. 3, 5.

wesentliche, inhärirende, ſondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derſelben Periode daſſelbe Wort in einem ganz verſchiedenen Sinn genommen werden? Wie kann μορφὴ θεοῦ weſentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende μορφὴ δούλου aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtſchaft? Das alles iſt undenkbar für jeden, der geſunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwiſchenzuſtand, da er unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und ſtrengſten Eigentlichkeit (und dieſe muß bei einem Schriftſteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zuſtand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher geſagt werden, als: er war oder befand ſich ἐν μορφῇ θεοῦ, d. h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Weſen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater ſeyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigſtens das Aeußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrſchaft über das Seyn beſteht. Damit ſtimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, deſſen ſich der Apoſtel hiebei bedient. Er ſagt nicht: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὤν, ſondern ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Nun wird aber in dem genaueren Sprachgebrauch, beſonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinſichtlich dieſes Sprachgebrauchs aufs beſtimmteſte mit Paulus übereinkommt, das Wort ὑπάρχειν niemals von dem weſentlichen, dem eſſentiellen, ſondern bloß von dem aktuellen und inſofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z. B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, ſelbſt in der Apoſtelgeſchichte (14, 8) von einem, der von Geburt lahm war: χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων. Deßgleichen wird ὑπάρχειν gebraucht von vorübergehenden Zuſtänden, wie Apoſtelgeſchichte 7, 55 von Stephanus, der den Himmel offen ſieht: ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος κ. τ. λ. Paulus ſagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Chriſten war: ζηλωτὴς ὑπάρχων (Gal. 1, 14); Chriſtus bei Lukas (9, 48.): Welcher der Kleinſte unter Euch allen iſt, der wird der Größte ſeyn: ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων

(hier wird alſo das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Weſen, ſondern der Geſinnung nach hat), οὗτος ἔσται μέγας (hier wird εἶναι von dem wahren, dem weſentlichen Seyn gebraucht; der Sinn iſt: Wer ſich zum Kleinſten macht, der wird der Größte wahrhaft ſeyn). In der Apoſtelgeſchichte in der Rede Pauli an die Athener (K. 17) ſagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieſer, Herr des Himmels und der Erde ſeyend, οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde iſt, iſt nicht ein weſentliches (denn ſonſt wäre es ein nothwendiges), wohl aber iſt es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. — Wie ſollte nun die weſentliche Gottheit des Sohnes mit dieſen Worten ausgedrückt werden: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; — dagegen paßt dieſer Ausdruck vollkommen auf jenen Zwiſchenzuſtand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erſcheinung als Chriſtus hatte. Dieſer Zuſtand war ein bloß vorübergehender, ein im höchſten Sinn zufälliger, den jedoch nichts ihn hinderte als einen bleibenden an ſich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob ſich alles vereinigen ſollte, um über die Falſchheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu laſſen, ſo fährt der Apoſtel fort: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο — er achtete es für keinen Raub — τὸ εἶναι ἴσα (nicht ἴσον) θεῷ (NB. er ſagt auch nicht: τῷ θεῷ). Geſetzt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man ſchon beſitzt, in dem allgemeinen Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Perſon, die ſchön oder geiſtvoll iſt, ſagt: ſie iſt ſchön, aber ſie zieht ſichs nicht an — geſetzt, dem wäre ſo — aber ſprachgemäß wird der Ausdruck: ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαί τι nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand zufällig geboten wird. Man hat zwar nicht genau denſelben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, ſtatt ἁρπαγμόν nämlich ἅρπαγμα bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weiſen geſagt iſt, daß er den Ruf, deſſen er genoſſen, nicht als ἅρπαγμα oder als ἕρμαιον, d. h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt

das mißgebrauchte ἁρμαιον auch das andere. Ἅρμαιον wird so von den besten Schriftstellern gebraucht, z. B. von Demosthenes (986, 17): ἅρμαιον νομίσαντες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν: sie betrachteten unsere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unsere Stelle angewendet, können wir diese so übersetzen: er achtete die μορφὴν θεοῦ, in der er sich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu sagen, wie das richtig Verstandene nur zu unserer Ansicht paßt, — aber gesetzt, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, sondern wesentlich besitzt, und es wäre also hier von der wesentlichen Gottgleichheit Christi gebraucht, so hätte dann der Apostel diese Gleichheit nicht so ausdrücken können, wie er sie ausdrückt. Er hätte nicht sagen können: er machte sich nichts daraus (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο) auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn — denn nur so läßt sich das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ übersetzen; dieses Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es ist so viel als ἴσως θεῷ. Wie hätte der Apostel diese jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweise wählen können, wenn er von der wesentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen sie sich nach unsrer Ansicht vollkommen erklärt, indem der Apostel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und sich anziehen konnte, wirklich sich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals ἴσος θεῷ, adjektivisch, wesentlich Gott gleich, sondern immer nur ἴσως auf gleichem Fuß war, nur zu einer äußeren Gleichheit mit ihm kommen konnte? — Jedes Wort der Stelle spricht für unsere Erklärung. Ἐν μορφῇ θεοῦ kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; μορφὴ θεοῦ ist etwas Zufälliges, wie μορφὴ δούλου. Dieselbe Zufälligkeit drückt das Verbum ὑπάρχειν aus. Ebensowenig ist das Seyn dessen, welcher wahrer Gott ist, ein bloßes ἴσα θεῷ εἶναι. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus [1].

[1] Man vergleiche auch den Gebrauch des ἴσα bei Thucydides III, 14: ἐν οὖ (des olympischen Jupiters) τῷ ἱερῷ ἴσα καὶ ἐκέται ἐσμέν, wo ἴσα ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weise.

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem ſchon Menſch gewordenen Chriſtus zu erklären. Da ſtellte ſich aber ſofort der größte Widerſpruch heraus, denn es iſt unmöglich, daß derſelbe zu gleicher Zeit in göttlicher Geſtalt und in Knechtsgeſtalt ſey. Wenn er Knechtsgeſtalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menſchen völlig gleich worden iſt, ſo iſt er eben darum nicht in göttlicher Geſtalt. Um dieſem Widerſpruch zu entgehen, haben einige das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων überſetzen wollen: cum in forma Dei esse posset, da er, auch als Menſch, noch immer ſeine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, ſondern nahm die Geſtalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieſer Erklärung zeigt ſie ſchon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewiſſen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, ſo doch nicht ὑπάρχειν. „Er konnte" wäre äquivalent dem „er war — weſentlich — Gott". Aber gerade ὑπάρχειν wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig iſt. Aber 3) wenn auch philologiſche Möglichkeit da wäre, ſo zu erklären, ſo entſteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptſache, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſeyn konnte, Menſch wurde, hätte der Apoſtel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was — den Willen zur Menſchwerdung einmal vorausgeſetzt — gar nichts Beſonderes mehr iſt; denn der, welcher ſich einmal entſchloſſen hat Menſch zu werden, hat ſich dazu natürlich nicht entſchloſſen, um als Gott zu prangen; es iſt als ob man von jemand, der ins Kloſter gegangen iſt, rühmen wollte, er habe ſich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloſter geht, um ſich zu verheirathen. Ebenſowenig kann es dem, der ſich einmal der göttlichen Geſtalt entäußert hat, zum Verdienſt gereichen, daß er in dieſem Zuſtand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beſchaffenheit der Gottheit geſtrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne ſich zu widerſprechen. Jenes potuisset iſt alſo ganz trüglich. Er hätte es gekonnt — ja wie ein unſinnig handelnder Menſch heute etwas beſchließen kann,

wovon er morgen das Gegentheil thut; aber er hätte es nicht gekonnt als göttliches, ja schon als vernünftiges Wesen. Die höchste Entäußerung Christi, und diese will natürlich der Apostel rühmen, da er die Gesinnung Christi als Muster aufstellt, hat darin bestanden, daß er sich entschloß Mensch zu werden. Daß er, einmal Mensch geworden, die göttliche Gestalt nicht wieder an sich riß, dieß konnte der Apostel nur als Beispiel aufstellen, wenn er seine Leser ermahnen wollte, eine einmal beschlossene Verleugnung sich nicht reuen zu lassen, sondern in ihr zu beharren. Davon ist aber in dem ganzen Zusammenhang nicht die Rede, sondern daß jeder, wie Christus, nicht auf sich, sondern auf andere sehen solle [1].

Ich habe mich so lange bei dieser Stelle aufgehalten, weil sie die eigentlich entscheidende ist, indem sie durchaus sich nicht verstehen läßt, ohne vorauszusetzen, daß Christus vor seiner Menschwerdung ein anderer von Gott, also selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch, daß er also in einem mittleren Zustand sich befand, wo er instar Dei (so läßt sich das ἐν μορφῇ θεοῦ lateinisch übersetzen) war, ohne Gott selbst zu seyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. — Ist unsere Erklärung der Stelle im Philipperbrief die richtige, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12, 2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, anstatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergötzung (die er nehmen oder wählen konnte) erduldete er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erst jene Vorstellung von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung gefaßt, so wird man sie durch eine Menge Stellen des Neuen Testaments, ja durch Reden Christi selbst beglaubigt finden, z. B. durch sein letztes Gebet, wo Christus zu dem Vater sagt [2]: Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte — nun sollte man erwarten: ehe ich Mensch wurde —, er sagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Christus erkennt also,

[1] Man vergleiche auch die spätere Anmerkung in der 30. Vorlesung. D. H.
[2] Joh. 17, 5.

daß er, *ſeit* die Welt iſt (denn ſowie die Welt iſt, iſt auch der Umſturz), daß er *ſeit* dieſer Zeit *die* Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, *ehe* die Welt war (unter *κόσμος* iſt die gegenwärtige Welt zu verſtehen), und als er noch *bei* dem Vater, alſo nicht von ihm getrennt war. *Darum*, ſagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben laſſe. Niemand (alſo auch nicht Gott) *nimmt* es von mir, ſondern *Ich* laſſe es von mir ſelber. *Ich habe Macht*, es zu laſſen, und habe *Macht*, es wieder zu nehmen[1]. Chriſtus kann dieß nicht ſagen, ohne ſich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Dieſe Freiheit läßt ſich nicht denken, wenn er in ſubſtantieller Abhängigkeit von Gott, *nicht* in einem gegen den Vater ganz ſelbſtändigen Seyn iſt. Dieſes Seyn hat er weder von ſich ſelbſt, noch von dem Vater, er hat es von dem Menſchen — *darum* heißt er dieſem Seyn nach des Menſchen Sohn.

Mit dieſer Anſicht erhalten viele Reden Chriſti erſt ihren beſtimmten Verſtand. Z. B. wenn er zu den Juden ſagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich[2]. Verſteht man dieß vom *ewigen* göttlichen Seyn Chriſti, ſo liegt in den Worten ein täuſchender Sinn; das „bin" bei Chriſtus und das „ward" bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von ſich als *Gott* konnte er nicht in demſelben Sinn ſagen: ich *war*, wie er es von Abraham ſagt; unter dieſem wird eine beſondere Perſönlichkeit (außer Gott) verſtanden; wenn alſo Chriſtus ſagt: ich bin, ehe Abraham ward, ſo will er damit ſagen: ich bin als der ich *jetzt* bin, als dieſe außer Gott geſetzte, dieſe ſelbſtändige von Gott verſchiedene Perſönlichkeit, ehe denn Abraham ward. — Die nur von der Gottheit Chriſti wiſſen, wiſſen viele Stellen nur auf die erzwungenſte Weiſe zu erklären. Wenn Chriſtus in dem ſchon erwähnten letzten Gebet ſagt: Das iſt das ewige Leben, daß ſie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du geſandt haſt, Jeſum als *Χριστόν* (als den Geſalbten) erkennen, ſo war gegenüber dem, welcher *Χριστός*, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Beſtimmte iſt, gegenüber von dieſem iſt der unſichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott —

[1] Joh. 10, 17. 18.
[2] Joh. 8, 58.

ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, wie ihn der Apoſtel Paulus ſelbſt wieder den Gott unſeres Herrn Jeſu Chriſti nennt, und überall, wo ὁ θεὸς καὶ πατήρ genannt iſt, der Name ὁ θεός dem Vater allein, ſogar im Gegenſatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daſeyn Chriſti verſchiedene Momente unterſcheidet, ſo werden alle dieſe Stellen gebraucht gegen die ewige Gottheit Chriſti, aber ſie beziehen ſich nicht auf das ewige Seyn Chriſti, ſondern auf ſein Seyn als Χριστός, welches kein ewiges Verhältniß ſeyn kann, weil es erſt durch den Fall des Menſchen geſetzt iſt. Ebenſo erklären ſich die Aeußerungen, in denen Chriſtus ſich mit den beſtimmteſten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z. B. wenn er ſagt[1]: der Vater iſt größer denn ich. Darin liegt, daß Chriſtus zwar groß, der Vater aber noch größer iſt.

Das entſcheidendſte Wort dieſer Art iſt, das nur der Evangeliſt Marcus vollſtändig aufbewahrt hat (Matthäus läßt ſchon das entſcheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen — dieſes Wort bei Marcus allein ſchon würde mich ohne die andern ſchlagenden Gründe, die mich ſchon vor vielen Jahren dieſer Meinung ſeyn ließen, überzeugt haben, daß ſein Evangelium das erſte und älteſte iſt; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) — bei Marcus[2] ſagt Chriſtus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, noch ſelbſt der Sohn, ſondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl ſeines Verhältniſſes, womit er ſich ſelbſt ſtets dem Vater unterordnet, ſagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs niemand, weder den Engeln, noch ſelbſt dem Sohn bekannt ſey. Wenn man auch hier wieder meint: Chriſtus ſage dieß bloß in Bezug auf ſeine Menſchheit, ſeiner Menſchheit nach ſey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt geweſen, ſo iſt dieß, alles andere beiſeitgeſetzt, wovon erſt da die Rede ſeyn kann, wo wir uns über das

[1] Joh. 14, 28.
[2] 13, 31.

Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur erklären können, ſchon wegen der offenbaren Steigerung in dieſer Stelle unmöglich — nicht die Engel wiſſen den Tag, noch ſelbſt der Sohn, der Sohn wird hier alſo über die Engel geſetzt (denn daß Menſchen den Tag nicht wiſſen, wird als ohnedieß ſich verſtehend gar nicht erwähnt), über den Engeln iſt aber nach dem Neuen Teſtament nur noch Gott — alſo wäre hier der Sohn als Gott gedacht —, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier iſt wohl klar genug, daß eine Vorſtellung vorausgeſetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch nicht — Gott iſt. — Es iſt übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beſchluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem iſt, bei welchem überhaupt das Seyn ſteht, nicht aber bei dem, welcher ſelbſt mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug ſteht.

Ganz ähnlich iſt die Aeußerung Chriſti, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Iſrael gefragt, antwortete [1]: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wiſſen, welche der Vater ſeiner eignen Macht vorbehalten hat, *οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.* Das Wort *ἰδία* läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Chriſtus ſich ſelbſt ausſchließt; *ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρός* iſt die dem Vater eigne Macht, iſt die Macht, die er privative, mit Ausſchluß des Sohns, beſitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlaſſen hat, aber eben dieſes zu beſtimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieſer Welt überhaupt aufhören ſoll, hat Er ſich vorbehalten. Es iſt die Prärogative deſſen, bei dem urſprünglich alles Seyn allein iſt. Der Ausdruck *ἡ ἰδία ἐξουσία* ſchließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Menſch gewordenen Sohns, ſondern auch des Sohns vor der Menſchwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Teſtament iſt unverſtändlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn ſowie die Welt iſt, iſt der Umſturz), eine Exiſtenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuſchreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, ſondern auch der faktiſche Inhalt des Neuen Teſtaments iſt ohne dieſe

[1] Act. 1. 7.

Voraussetzung unverständlich. Unter diesem faktischen Inhalt verstehe ich vorzugsweise die große Thatsache des Neuen Testaments, die Thatsache der Vermittlung und Versöhnung, auf welche wir demnächst zu sprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein solches Verhältniß unbegreiflich wären. Es ist z. B. von einer Versuchung Christi die Rede. Die Versuchung selbst wirft das hellste Licht auf die Natur dessen, der versucht wird. Was der Zweck der Versuchung war, zeigt das Ende. Ich spreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, so wenigstens consequent — im Sinn der christlichen Ansicht, und nur um diese ist es zu thun. Ebensowenig kann ich mich hier schon ausführlich über die eigentliche Natur des Versuchers äußern; dieser Widersacher (denn dieß bedeutet das Wort Satan, διάβολος), von dem im Neuen Testament so viel die Rede ist, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten — insofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung schon voraussetzenden Macht der Finsterniß, als Repräsentant jenes Gott negirenden Princips ansehen, das wir bereits unter so vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieser Widersacher beschließt seine Versuche damit, daß er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn ihm seyen sie übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, und er wolle sie ihm geben, wenn Christus vor ihm niederfalle und anbete. Hier sieht man, was der Versucher will. Christus soll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengesetzten Macht annehmen, sie selbst will auf die Gewalt, die sie über die Welt hat, Verzicht leisten, sie Christo überlassen, wenn er sie nur von ihr annehmen will. Dieß setzt also eine Möglichkeit voraus, daß Christus das Seyn für sich besitzen, es für sich nehmen, und so in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit existiren konnte, wie der Apostel sagt, daß er sich mit Gott auf gleichen Fuß setzen konnte. Der Versucher weiß, was er will. Nahm Christus das Seyn für sich und gleichsam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden,

kosmiſchen Princip, ſo war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerriſſen, ſie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zuſammenhing, war eben die vermittelnde Perſönlichkeit. Gab dieſe ihren Zuſammenhang mit dem Vater auf, ſo gab es wirklich eine von Gott ganz unabhängige Welt. — Durch den Fall hatte der Menſch aus dem Einen Herrn, dem er dienen ſollte, ſich ſelbſt drei Herren gemacht. Der erſte, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Dieſe Macht iſt ſchon ſo weit gebracht, daß ſie Chriſto, dem zweiten Herrn (in dem ſie ihren bisherigen Sieger erkennt und den, welcher ſie völlig brechen ſoll, ahndet), daß ſie dieſem die Herrſchaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur ſie zugleich als Gott erkennen, ſie anbeten, und auf dieſe Art ſich ſelbſt vom wahren Gott losreißen wolle. Aber Chriſtus ſchlägt den Verſucher mit dem Einen Wort zurück: es ſteht geſchrieben, du ſollſt Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen. Hier zeigt alſo der Vermittler, was er ſich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Verſuchung zeigt aber, daß Chriſtus, auch nachdem er ſchon Menſch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an ſich zu reißen, noch viel mehr alſo in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener μορφῇ θεοῦ, die er ſchon vor der Menſchwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel alſo über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Exiſtenz des Sohns vor der Menſchwerdung, der er eben durch die Menſchwerdung ſich entſchlägt, anſtatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn außer dem Vater durch die Menſchwerdung erſt zu erhalten. Nur dieſe außergöttliche Exiſtenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers iſt eine von beiden Theilen unabhängige Stellung. Unſere nächſte Aufgabe iſt nun eben dieſe Vermittlung; inwiefern nämlich und auf welche Weiſe ſie durch dieſe Perſönlichkeit vollbracht wurde.

Sechsundzwanzigste Vorleſung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie Sie ſelbſt bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen — denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philoſophen begegnet, als chriſtliche Lehren philoſophiſch deducire, die gar nicht chriſtliche Lehren ſind, von denen das Chriſtenthum gar nichts weiß — nach dieſen Erörterungen alſo kehre ich wieder in den philoſophiſchen Zuſammenhang zurück. — Ich muß auch hier zunächſt an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbeſondere des menſchlichen Bewußtſeyns gemacht worden, war in dem Menſchen zu ſich ſelbſt gebracht, inſofern ein ſich ſelbſt beſitzendes, bewußtes, ſonach in ſeiner eignen Macht ſetzendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung iſt. Dieſes neu entſtandene, das ſich ſelbſt beſitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung geſetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Beſitz, d. h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung ſetzen. Wir ſagten: dieſes vom Menſchen entfeſſelte Princip ſey daſſelbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung iſt es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Abſicht ſeiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, ſich ſelbſt beſitzendes Weſen geſetzt. Gott kann dieß thun, weil er, in jenem Seyn hervortretend, ſich ebenſowohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und

kraft des unauflöslichen Lebens (auch dieß iſt ein Ausdruck des Neuen Teſtaments: δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου[1]) ſicher iſt, nie bloß dieſes Seyn, ſondern ſtets zugleich über ihm und ſeiner mächtig zu ſeyn. Der Menſch will es Gott nachthun, er will ſeyn wie Gott, aber die Einheit der Potenzen iſt in ihm bloß eine ſecundäre, kreatürliche und daher auflösliche, ihm iſt nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu ſeyn. Jenes Princip, wenn er es entfeſſelt, iſt für ihn nicht der Anfang des Lebens, d. h. einer fortdauernden freien Bewegung, ſondern es iſt für ihn der Tod. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtſeynſollende, aber durch die Schöpfung iſt es als ſolches erklärt; indem es alſo der Menſch wieder erhebt, kann er es nur erheben als das nicht ſeyn ſollte, und alſo gegen den göttlichen Willen iſt. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes iſt, Gott alſo mit ſeinem Willen nicht darin ſeyn kann, und doch darin ſeyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu ſeyn, und wäre Gott überall nicht darin, ſo wäre es gar nichts), wenn es alſo Iſt (wie es denn Iſt), ſo iſt Gott nicht mit ſeinem Willen, aber er iſt mit ſeinem Unwillen darin, er iſt ſo darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt und das Böſe vollbringt, noch immer eine göttliche ſey. „In den Verkehrten biſt du verkehrt“[2]. Der Menſch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, ſo wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, ſondern als Unwille[3]. Dieſe Verkehrung aber war zerſtörend für die menſchliche Natur. Hier ſtand alſo die Menſchheit ſelbſt auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun iſt es zwar leicht zu denken: dieſe Vermittlung

[1] Hebr. 7, 16.

[2] Pſalm 18, 27.

[3] Es wird immer ein Unterſchied gemacht zwiſchen den Menſchen, je nachdem ſie im Frieden mit Gott ſind oder nicht. Auch im Gottloſen iſt Gott, aber außer ſeiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas materiell in Gott und doch außer Gott als ſolchem ſeyn kann. So iſt z. B. die ganze Natur, wie ſie jetzt iſt, außer Gott als ſolchem.

könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Persönlichkeit, die diese Funktion schon in der Schöpfung hatte, und die für sie eine ewige ist. Dieser Vermittlung steht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, ist, wie gezeigt, seiner Substanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum ist es nun das seyn Sollende; wie z. B. die Todesstrafe an sich das nicht seyn Sollende ist; denn das göttliche Gebot sagt überhaupt: „Du sollst nicht tödten"; da aber in der Todesstrafe sich der Unwille des Gesetzes ausspricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, so ist dieses nicht seyn Sollende auf solche Weise das Rechte und das seyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille ist, hat es — so weit — selbst eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht seinem Grunde nach zu bestehen. Es hat sich nicht selbst gesetzt, sondern ist durch den Menschen wieder gesetzt. Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben. — Insbesondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, so behält diese entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält sie ihn bei, so kann sie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, sich von Gott, äußerlich wenigstens, loszusagen, — von nun an ist auch sie außergöttliche Potenz. Gibt sie aber den Bezug auf, so ist von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läßt, ist also, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sey. Nehmen wir nun aber dieses an, so hat jenes conträre Princip (wir wollen — um es als das nicht seyn sollende zu bezeichnen — es das Unprincip nennen, wie Unwesen ein Wesen ist, das nicht seyn sollte), nehmen wir also das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, so hat jenes Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als auch diese Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet, denn sie ist in dieser Spannung so wenig der wahre Herr,

als jenes Unprincip der wahre Herr iſt. Daher kommt es nun, daß im mythologiſchen Proceß das Unprincip von der ſelbſt außergöttlich geſetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirkſam gemacht, wie wir geſehen haben, aber nicht in ſeinem Recht aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz ſelbſt als außergöttliche, bloß natürliche wirkt, iſt ſelbſt ein ungöttlicher, der keine wahre Verſöhnung iſt, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in ſeiner Wurzel, in ſeiner Potenz aufhebt, ſo daß ſein Recht immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zuſtehenden Rechts zu unterlaſſen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es iſt dieß der wichtigſte Punkt für die ganze Entwicklung. Derſelbe wird Ihnen durch folgende Auseinanderſetzung noch deutlicher werden.

Der Menſch, ſagte ich, macht ſich in jenem Abweichen von der göttlich geſetzten Einheit, das wir den Fall nennen — in ſeinem Fall alſo macht ſich der Menſch aus dem Einen Herrn, dem er dienen ſollte, drei Herren, denen er nun ſucceſſiv zu dienen gezwungen iſt. Der erſte Herr, dem er zu dienen gezwungen iſt, iſt jenes nicht ſeyn ſollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott eigentlich negirende, alſo die göttliche Einheit im Bewußtſeyn zerreißende iſt. Dieſes Unprincip nun, nahmen wir an, werde im Bewußtſeyn ſucceſſiv durch die höhere Potenz (an welcher alſo das Bewußtſeyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieſer ſucceſſiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum alſo iſt auch die Exiſtenz der Mythologie ein faktiſcher, thatſächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. Daß alſo jenes Unprincip im Bewußtſeyn Gegenſtand einer wirklichen Ueberwindung ſey, haben wir als Thatſache erkannt. Aber inwiefern dieſe Ueberwindung möglich iſt, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich iſt, dieß haben wir nicht erklärt. Die wirkliche Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß alſo dieſer Ueberwindung müſſen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weiſe nicht erklärbar iſt, aber wie oder wodurch jenes Princip der

höheren Potenz überwindlich geworden, iſt damit nicht erklärt. Zwar es könnte ſcheinen, dieß folge aus unſerer früheren Erklärung des theokosmogoniſchen Proceſſes, aus unſerer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja daſſelbe Princip durch dieſe Potenz überwunden, dieſer ſcheine alſo das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur iſt nichts anderes als das ſucceſſiv überwundene, d. h. wieder ins Weſen gebrachte Unweſen. In der Schöpfung alſo hat die höhere Potenz ein entſchiedenes Uebergewicht, aber ſie hat es nur, weil der Schöpfer in ſie ſeinen wahren, ſeinen eigentlichen Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang ſeiner Schöpfung wollen konnte, iſt nicht ſein wahrer, ſondern nur ſein ſcheinbarer Wille, es iſt nur eine göttliche Verſtellung, vermöge welcher dieſes Princip iſt, der wahre göttliche Wille aber iſt in der höheren Potenz, weil jenes nur geſetzt iſt, um überwunden zu werden. Aber daſſelbe kann nun von dieſem zweiten Proceß nicht mehr gelten. Denn dieſer iſt ohne, ja gegen den göttlichen Willen geſetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht ſich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem nun zurückgebliebenen Seyn kann — da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu ſeyn vermag — nur noch ein Verhältniß ihres Unwillens ſeyn. Wenn alſo auch jene höhere Potenz ihrer Natur nach, weil ſie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer ſich Geſetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichſam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtſeyn zu bringen, ſo folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß verſtattet ſey; denn es iſt der Fluch des Allerhöchſten, von dem das menſchliche Bewußtſeyn getroffen iſt. Das Unprincip iſt eben dieſes göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das ſeyn Sollende. Es iſt das Princip ſeines Zorns, das Gott handhaben muß. Da er kein Verhältniß des Wollens zu ihm haben kann, ſo muß er es als ſeinen Unwillen behaupten, denn ſonſt hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre ganz aus ſeiner Macht geſetzt, was doch undenkbar

iſt[1]. Doch iſt dieſer Unwille Gottes ein ihm ſelbſt fremder, durch die That des Menſchen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm ſelbſt fremder, alſo eigentlich auch ein von ihm ſelbſt unabhängiger Wille des Unmuths iſt, der ihm zugezogen iſt, ſo kann er dieſen auch nicht von ſich ſelbſt aufheben. Von ihm ſelbſt aus muß alles ſo bleiben, wie es iſt; von ſich ſelbſt aus oder unmittelbar kann er dieſen Unwillen ſo wenig aufheben, als er ihn ſelbſt geſetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philoſophie der Mythologie eine Frage unbeantwortet gelaſſen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtſeyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigſtens habe ich nur darauf hingedeutet[2]). Indeß nehmen wir nun dieſe Ueberwindung als Thatſache, wenn auch vorerſt als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie laſſe ſich einmal nicht anders als durch einen ſolchen, dem erſten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtſeyn erklären, ſo hätten wir alſo nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtſeyn — dieß wäre alſo nun gut, ja es iſt ſogar nothwendig, wenn nämlich das menſchliche Bewußtſeyn ſich nicht völlig verlieren ſoll. Aber doch iſt damit, was den wahren Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das urſprüngliche Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott ſelbſt nicht hergeſtellt. Denn ſo wenig jenes Unprincip der wahre Herr iſt, ſo wenig iſt auch die außer der göttlichen Einheit geſetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch dieſe, die nur Gott iſt, inwiefern ſie in Gott iſt, iſt als außergöttliche Potenz zwar ἐν μορφῇ θεοῦ, aber nicht Gott, und auch ſie, als ausgeſchloſſen von der Gottheit, iſt, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und ſo lange ſie ſelbſt (die höhere Potenz) Anſpruch macht als außergöttliche Potenz zu ſeyn, hat auch das Unprincip ein Recht, ſo, nämlich als beſonderes Princip und in ſeiner Eigenheit zu beſtehen — ja jenes hat — rebus sic stantibus — ein höheres Recht zu beſtehen; nun mag es wohl äußerlich ſich ſelbſt aufgeben, aber innerlich bleibt ihm ſein Recht.

[1] Vergl. S. 372 des vorhergehenden Bandes. D. H.
[2] Philoſophie der Mythologie S. 324. D. H.

Selbſt das höchſte religiöſe Bewußtſeyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Proceſſes entſteht, iſt ſeinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entſteht. Dieſe ganze theogoniſche Bewegung (in der Mythologie) iſt ein bloß exoteriſcher Vorgang, eine bloß kosmiſche, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich dieſem Worte ſchon gegeben habe. Das Bewußtſeyn iſt im Proceß im Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum ſo verſchieden ſie auch in anderer Hinſicht, ſind ſich darin gleich, daß beide unter dem Geſetz ſind — Gott, ſagt der Apoſtel[1], hat bis auf Chriſtum alles unter die Sünde und unter das Geſetz beſchloſſen —; die heidniſche Welt ſteht unter dem Geſetz eines nothwendigen Proceſſes; aber auch im Judenthum iſt das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; ſtets liegt der ſcheinbaren, äußeren Verſöhnung die innere Feindſchaft mit Gott zu Grunde. Die aber unter dem Geſetz ſind, ſind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn ſie haben keinen Zugang im Geiſt — in freier Erkenntniß — zum Vater (Eph. 2, 18.); ihr Verhältniß zu Gott iſt ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geiſtigen Vater, der der Vater über alles iſt.

Wie iſt alſo nun im Gegenſatz mit dieſer bloß ſcheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Verſöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir ſagten: die Wirkung der vermittelnden Perſönlichkeit ſey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich ſie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und ſoweit es auch ihr entgegenſteht, ſoweit ſie von ihm negirt, in Spannung geſetzt iſt; das geſchieht alſo vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht ſucht ſchon naturâ die ihr entgegengeſetzte zu überwinden — und dabei bleibt ſie ſelbſt in ihrer Außergöttlichkeit ſtehen. Aber nachdem ſie nun auf dieſe Weiſe jenes Unprincips Herr geworden, gegen dieſes ἐν μορφῇ θεοῦ iſt, jetzt, ſoll eine wahre Verſöhnung ſeyn, jetzt kommt es darauf an, daß ſie auch ſich ſelbſt aufhebe, denn ſie hat in ihrer Außergöttlichkeit

[1] Gal. 3, 22. 23.

ſo wenig ein Recht zu ſeyn, als das entgegenſtehende Princip hatte, und nur indem ſie *ſich ſelbſt* in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann ſie jenes Unprincip auch innerlich und in ſeinem Rechte aufheben, ſo daß nicht bloß ſeine Wirkung, ſondern auch ſeine Macht gebrochen wird, und nur *ſo* kann der göttliche Unwille ſelbſt verſöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß iſt es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologiſchen Proceß erſt ihrem *letzten* Grunde nach erklärt.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerſtrebenden Seyn erklärt haben, iſt nur möglich vermöge eines über ſie hinausgehenden Willens oder Entſchluſſes, der freilich in ihr ſelbſt nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte ſelbſt die *natürliche* Wirkung, die ſie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeſchrieben haben, ſelbſt dieſe Wirkung, die ſie als ſelbſt außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte ſie nicht ausüben ohne den *Willen* des Vaters, alſo *ohne dieſen Willen zu verſöhnen*, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch ſie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr ſeyn, ſondern eben nur das *Göttliche*. Dieſes Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille ſeyn, jenes Seyn zu überwinden, ſondern nur ein *dieſen* — bloß natürlichen — Willen weit übertreffender, abſolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille — nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in ſein Weſen zurückzubringen, ſondern auch ſich ſelbſt als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieſer Wille kann ſo viel über den göttlichen Willen *vermögen*, und iſt ſtark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menſchengeſchlecht ſelbſt gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerſt nur in den allgemeinſten Ausdrücken geſagt werden, wie wir denn auch bisher nur den *Grundgedanken* der Offenbarung ausſprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erſte, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Princips der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums

iſt, ſo das andere (daß nämlich nun auch dieſe im Heidenthum ſiegende Potenz zuletzt ſich als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Chriſtenthums iſt, ſo habe ich damit, wie viel noch immer übrig ſeyn mag das Beſondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müſſen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun ſchon beſtimmter als früher) ausgeſprochen.

Damit iſt erſt jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Chriſtenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieſes nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es nur aus einem freien Wollen, einer freien That zu erklären ſey. Dieſe freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbſtaufopferung iſt es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz ſeyn kann (wie im mythologiſchen Proceß), in der ſie ſich von der bloßen Potenz zur freien Perſönlichkeit erhebt. Dieſe That iſt der wahre und faktiſche Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Perſönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte ſeyn. Dieſen Willen muß ſie frei faſſen. Sie kann dieſen Willen faſſen, weil ſie durch den Umſturz ſelbſtändig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in ſich, nicht innerlich verändert, alterirt worden iſt. Sie iſt nicht durch eigne Bewegung, ſie iſt bloß leidender Weiſe, ohne, ja gegen ihren Willen, alſo ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung geſetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil ſie daher in dieſem Zuſtand bloß leidend ſich verhält, bleibt ihr eigner Wille unberührt von jener Kataſtrophe, dieſe gibt ihr vielmehr erſt einen eignen Willen, den ſie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie iſt durch jene Kataſtrophe, ohne daß ſie es wollte, erſt zur ſelbſtändigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnenden Perſönlichkeit geworden —, und weil ſie dieß ohne ihren Willen geworden, ſo iſt ſie ſelbſt unbefleckt davon und innerlich geblieben, was ſie war. Aber eben darum behält ſie das Bewußtſeyn ihres urſprünglichen Verhältniſſes, und kann keinen andern Willen haben, als dieſes wieder herzuſtellen. So iſt ſie

alſo innerlich ſelbſt göttlicher Geſinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit ſie gegen das Seyn, das gottentfremdete gekehrt, in Spannung mit dieſem, ſoweit ſelbſt außer Gott und Gott entfremdet iſt, aber innerlich bewahrt ſie ihr Verhältniß zu dem unſichtbaren Vater, und ihre andere Seite iſt, womit ſie gegen dieſen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine ſolche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Perſönlichkeit aber muß ſie ſeyn, um der wahre Vermittler ſeyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenſtehende Seyn, ſondern ſich ſelbſt als außergöttliche aufzuheben — wie ſie dieß thut, iſt hier noch nicht der Ort zu erklären —, aber jener Wille, auch ſich ſelbſt in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, iſt nicht der bloß natürliche (vermittelſt deſſen hebt ſie vielmehr bloß das ihr entgegenſtehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer urſprünglichen göttlichen Natur herkommen, es iſt der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d. h. in dem innigſten Einverſtändniß mit dem Vater iſt, weßhalb von ihm auch geſagt wird, daß er vom Himmel gekommen ſey. Dieſer vom Himmel gekommene und der außergöttlich geſetzte ſind aber nicht zwei verſchiedene, ſondern nur Ein Chriſtus; der himmliſche iſt in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Geſtalt von ihm iſt, Form, die nur da iſt, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich iſt nicht Er ſelbſt, ſondern der Vater in ihm, wie Chriſtus ſagt (Joh. 6, 57): ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accuſativ verbundene διά zeigt, daß es nicht inſtrumentale, ſondern cauſale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, er iſt die Subſtanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn bloße Form iſt. Das διά zeigt Immanenz an, wie Chriſtus ausdrücklich ſagt: der Vater, der in mir bleibt (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) — der fortwährend in mir meine wahre Subſtanz iſt — dieſer thut die Werke (Joh. 14, 10).

Dieſer Wille alſo, vermöge deſſen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das

wiedergebrachte zugleich mit ſich Gott zurückzugeben — dieſer Wille, vermöge deſſen der Sohn auch in ſeiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater iſt, der Wille, nicht bloß das entgegenſtehende Seyn, ſondern mit ihm auch ſich ſelbſt als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieſer Wille iſt die Urſache, daß von der Zeit des Falles, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater ſich bewogen findet, dem Sohn dieſes Seyn ganz zu überlaſſen. Damit iſt nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrſchaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier iſt aber nicht mehr von einer Gemeinſchaft, ſondern von einem völligen Ueberlaſſen der Herrſchaft an den Sohn (was ohne eine Selbſtändigkeit, ohne ein außer Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß geſagt wird, Gott habe ihn zum Erben gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles deſſen ein, was der Erblaſſer beſeſſen. Dieſes allein iſt ſchon deutlich genug, allein es iſt noch eine andere höchſt merkwürdige Aeußerung des Apoſtels Paulus, wodurch dieſes Verhältniß unwiderſprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des erſten Briefs an die Korinther, wo der Apoſtel gleichſam in die fernſte Zukunft der Zeiten ſchauend ſagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (*ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; alſo war bis zum Ende der Weltzeit das Reich, d. h. die Herrſchaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei iſt nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es dieſen Worten nach den Anſchein hat, als werde der Sohn das Reich ſelber nicht behalten, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt ſcheint: „Denn Er (der Sohn) muß herrſchen, bis er alle Feinde unter ſeine Füße gelegt hat“. Hier ſcheint alſo ein terminus ultimus ſeiner Herrſchaft angezeigt, nach welcher ſie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: „Denn alles hat Er (der Vater) unter ſeine Füße (die des Sohns) gethan“. Wenn er aber ſagt,

daß alles ihm unterthan ſey, ſo iſt offenbar, daß ausgenommen iſt der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan ſeyn wird: alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott ſey alles in allem. Hier ſcheint alſo als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (ſtatt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu ſeyn. Inſofern hat dieſe Stelle die beſondere Aufmerkſamkeit ſowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Chriſti auf ſich gezogen, und es haben die Aufrichtigſten unter den erſten geſtanden, entweder daß ſie dieſe Stelle nicht zu erklären wiſſen, oder daß dieſelbe wenigſtens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. Wir nun zwar haben dieſe Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrſchaft ausſchließlich übergeben iſt (denn ſonſt brauchte er ſie am Ende dieſer Zeit nicht dem Vater zurückzugeben; ſchon gleich im Anfang iſt gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für ſich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umſturz ausgeſetzten Welt gehen konnte, daß er ſie alſo gar nicht hätte hervorbringen können, ohne ſchon auf den Sohn hinauszuſehen, dem er die ihm durch menſchliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unſere Behauptung alſo einer ſolchen Uebertragung der Herrſchaft an den Sohn iſt die Stelle ganz entſcheidend; da wir ſie aber einmal erwähnt, ſo wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apoſtels die Herrſchaft des Sohns eine endliche, auf die Weltdauer beſchränkte, alſo nach der Weltzeit aufhörende zu ſeyn ſcheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn iſt alſo das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu verſöhnen, alſo das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, dieſem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und verſöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erſt am Ende der Weltzeit ganz geſchehen, und es wird alſo das Seyn, das außer dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder in dem Vater ſeyn, aber doch wird es nur in dem Vater ſeyn als ein durch den Sohn ihm wieder

verſöhntes, zurückgebrachtes; da es alſo der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder in ſich hat, und da dieſe Wirkung nicht eine vorübergehende, ſondern eine immerwährende und in dieſem Sinn ewige iſt, da dieſes Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns in Gott ſeyn kann und beſtehen wird, ſo iſt jenes Zurückgeben des durch ihn verwandelten und wiedergebrachten Seyns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben ſeiner Wirkung oder Herrſchaft über daſſelbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein ſolches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, ſondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenes — denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend in ſeiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater beſitzen. Indem es der Vater als ein ſolches durch den Sohn beherrſchtes annimmt, ſo übernimmt er es gerade als ein nur gemeinſchaftlich mit dem Sohn zu beſitzendes; es folgt alſo aus der Stelle nichts gegen die gemeinſchaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, ſondern ſie lehrt gerade dieſe Gemeinſchaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; ſie lehrt nicht das Ende der Herrſchaft des Sohnes überhaupt, ſondern nur das Ende der ausſchließlichen, die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; ſie ſpricht alſo zugleich für dieſe ausſchließliche Herrſchaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (V. 25.) heißt: der Sohn muß herrſchen, bis er alle ſeine Feinde unter ſich (unter ſeine Füße) gebracht hat, ſo iſt hier alſo freilich ein terminus ultimus beſtimmt, nach welchem die Herrſchaft des Sohns, aber nur die ausſchließliche aufhört. Das widergöttliche Seyn iſt als ſolches allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater iſt der urſprünglich das Seyn ſetzende. Nun kann er aber das ungöttliche als ſolches nicht ſetzen, inſoweit iſt es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wiſſen will; es iſt nur in der Hand des Sohns. Dieſe Herrſchaft kann aber als eine ausſchließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieſes Seyns überwunden hat; denn iſt dieſes überwunden, ſo wird es von dem Vater wieder angenommen, alſo iſt es jetzt ebenſowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die ſchon bekannten Worte: Wenn

aber ihm, dem Sohn, alles unterthan ſeyn wird (*ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα*), alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles unterthan hat (*τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῳ τὰ πάντα*). Hier wird alſo von der Unterwerfung des Sohnes daſſelbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. Welchen Sinn nun aber dieſe Unterordnung habe, ſo iſt die vorausgehende Bedingung, die Vorausſetzung derſelben, daß ihm — dem Sohn — alles unterworfen, d. h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt ſey. Alſo wird er dem Vater nur eben dadurch und inſofern untergeordnet, inwiefern er ſelbſt Gott, d. h. Herr über alles iſt. Wenn das außergöttliche Seyn als ſolches aufgehoben iſt, hat auch der Sohn keine Herrſchaft mehr außer Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn ſein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verurſacht durch jenes außergöttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn kann gar nicht mehr außer dem Vater ſeyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches allein er außer dem Vater iſt, durch ihn ſelbſt aufgehört hat ein außergöttliches zu ſeyn. Mit dem Seyn muß wohl auch er ſelbſt in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrſchaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, kann er nicht mehr als eine eigne beſitzen. Dieß konnte er nur, ſolang das Seyn ſelbſt außer dem Vater war. Der Moment, in welchem der Sohn alles Seyn ſich unterworfen hat, iſt eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: mit dieſem Seyn muß aber auch er ſelbſt, d. h. er muß in jenem Moment auch ſelbſt in den Vater zurücktreten. — Damit indeß über dieſen Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa ſo verſtehe, als ſey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichſam ein Erlöſchen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, ſetzt der ſcharfſinnige Apoſtel hinzu, jene Unterordnung geſchehe, auf daß oder damit Gott ſey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefſten des N. T. Denn es wirft das hellſte Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher[1] ſagte ich: am Ende der Schöpfung ſey der Sohn, was der

[1] Oben S. 37. D. H.

Vater, nämlich auch göttliche Perſönlichkeit, aber nicht außer dem Vater, nämlich es iſt nicht eine Gottheit, die er für ſich beſitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater beſitzen kann, alſo er iſt nur in dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als nur in dem Vater ſeyend, iſt er allerdings ihm untergeordnet. Erſt das Seyn, das während der Schöpfung ſo wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Urſeyns war ſie außergöttlich), erſt dieſes Seyn, indem es aus Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (ſubſtantiell) unterſchiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erſt das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen eignen Willen hat; jetzt erſt iſt er von dem Vater — nicht unabhängiger Gott, aber unabhängige Perſönlichkeit. Indem er nach Ueberwindung des gottwidrigen Seyns dieſe unabhängige Perſönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, was der Vater iſt, d. h. Gott; er kehrt alſo nur in die Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umſturz war (daß der Apoſtel dieſes Wort vom Ende braucht, berechtigt uns, es vom Anfang zu brauchen — zu ſagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich ohne Freiheit gegen dieſen war, denn dieß heißt Unterordnung), aber dieſe Unterordnung im Ende iſt darum doch eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als ſelbſtändige Perſönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht ſeyn konnte; und da daſſelbe, was von dem Sohn gilt, auch von der dritten Potenz, dem Geiſt, zu ſagen iſt, ſo entſteht uns hier nun jene geſteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erſt die chriſtliche Dreieinigkeits-Idee iſt[1]. Nämlich nun ſind es nicht bloß drei Perſonen überhaupt, Gott iſt nicht bloß in drei Perſönlichkeiten, ſondern es ſind drei Perſonen, deren jede Gott iſt. Solang' alles in dem Vater

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. H.

beſchloſſen iſt, wie in der Schöpfung und vor der Entſtehung des außergöttlichen (außer Gott geſetzten) Seyns, ſo lange iſt Ἓν τὸ πᾶν, Eines, nämlich der Vater, iſt alles; hier am Ende aber iſt umgekehrt πᾶν τὸ Ἕν, alles, d. h. jedes, iſt Eines, jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apoſtel ſagt: der Sohn ordne ſich dem Vater unter, damit Gott alles in allem ſey, ſo ſagt er eben damit, daß der Sohn in dieſer Unterordnung ſeiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlöſche, denn ſonſt wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d. h. in jedem. Hier, wo der Apoſtel ſagt, daß Gott am Ende πάντα ἐν πᾶσι ſey, hätten alſo diejenigen Theologen, die ein Verdienſt darein ſetzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beſte Gelegenheit, von einem chriſtlichen oder wenigſtens pauliniſchen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber iſt dieſe letzte Einheit nur der geſteigertſte, ſublimſte Monotheismus, den wir als das Reſultat unſerer ganzen bisherigen Entwicklung anſehen dürfen. Nicht weniger klar iſt aus dieſer Entwicklung, daß jene höchſte Dreieinigkeits-Idee, welche erſt die chriſtliche iſt, ſich nicht ſo ungeſchichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch ſo ſtarr dogmatiſch aufſtellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodoxie geſchieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht ſelbſt durch drei Momente hindurch; ſie muß von der Tautouſie, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Uſia — wo alles in dem Vater beſchloſſen iſt —, ſie muß von der Tautouſie durch die Heterouſie, welche während der Spannung bis zur endlichen Verſöhnung dauert, zur Homouſie hindurchgehen, welche alſo erſt das letzte Moment iſt, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verſtändlich iſt, das Athanaſius nur gleichſam als Kanon aufſtellen konnte, ohne daß ſich der Gedanke wirklich hätte vollziehen laſſen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch ſchon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmteſten Theologen, Chriſtoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrſamkeit fehlte noch am Beſtreben orthodox zu ſeyn, das freimüthige Geſtändniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verſtehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Beſtimmungen

in ſeinem Kopfe zuſammenzubringen ſey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten ſind zugleich die ſogenannten Häreſen als nothwendige Momente der wahren Idee ſelbſt dargethan. Die Tautouſie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entſpricht dem Sabellianismus, die Heterouſie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N. T. beruht, wo unwiderſprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Perſönlichkeit erkannt iſt. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geſchöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man ſagen, iſt der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorſtellung. Wie hätte er ſonſt auch ſo viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Iſac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außer-Gott-Seyn des Sohns, welches nur für einen beſtimmten Moment gilt, für die abſolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häreſis: Denn Häreſis bedeutet eine particuläre Meinung, die ſich als allgemein will geltend machen, d. h. eine Meinung, die nur einen beſtimmten, einen particulären Moment repräſentirt, die aber ſich für das Ganze geben will.

Das Moment der Heterouſie iſt ſchlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden ſoll; ſie iſt von dieſem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, gegeneinander ſelbſtändige geweſen ſind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Anſicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieſer Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geiſtes). Eben dieſe ſubſtantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergeſtellte erſte Einheit iſt) die Drei nicht nur von einander unterſchieden, ſondern als wirklich ſelbſtändige Perſönlichkeiten gedacht werden können.

Am Ende des eilften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Perſonen tres res sive realitates nannte, widerſetzte ſich Anſelmus, aber indem er ſtatt deſſen die drei Perſönlichkeiten tres relationes in una substantia nannte, wurde er ſelbſt wieder verdächtiget. So ſchwer wurde es, zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanaſius ſchon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu ſagen, gibt es bis jetzt keinen wiſſenſchaftlichen Ausdruck dieſes Verhältniſſes, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den ſpäteren Jahrhunderten wenigere an dieſen Klippen Schiffbruch gelitten, ſo kommt dieß nur daher, daß man — ſtillſchweigend gleichſam — übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer beſtimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig geſtehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwiſchen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterſchiedes, ich im Intereſſe der Wiſſenſchaft noch immer das Erſte vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen ſogar der — übrigens gewiß mit Unrecht ſo genannte Tritheismus noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterouſie nämlich, wie wir es nennen, iſt für ſich hervorgetreten, in der beſonderen Vorſtellung, die man mit dieſem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieſer Vorſtellung die ſubſtantielle Einheit der Perſonen leugneten, indem ſie lehrten, die drei Perſonen ſeyen nicht der Subſtanz, ſondern nur der Gottheit nach eins, ſo wurde ihnen dieß ſo ausgelegt, als verſtehen ſie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Perſonen als ebenſo viele verſchiedene Individuen ſtehen. Wenn ſie ausſprachen: die drei Perſonen ſind weſentlich drei und nur der Gottheit nach eins, ſo verſtand man dieß ſo, wie man dieß verſtehen würde, wenn von verſchiedenen Menſchen, z. B. Jakobus, Petrus und Johannes, geſagt würde, ſie ſeyen weſentlich drei und nur der Menſchheit nach eins. Wie dieſer Ausdruck mit ſich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menſchen ſind, ſo folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geiſt drei Götter ſeyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieſer Vorſtellung Tritheiten. Allein wie kann man

ſich vorſtellen, daß z. B. der ſcharfſinnige Ariſtoteliker Johannes Philoponos (am Ende des ſechsten Jahrhunderts), den man zuerſt des Tritheismus beſchuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (deſſen ich ſpäter noch einmal erwähnen werde) ſo gar blödſinnig geweſen? Ebenſowenig läßt ſich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieſer Ketzerei beſchuldigte, derſelben fähig geweſen. Und am allerwenigſten wäre begreiflich, wie ſowohl der ſchon erwähnte Abt als der eben genannte Biſchof Gilbert mit einer ſolchen Meinung der feierlichen Verdammung hätte entgehen können, da beide übrigens wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenverſammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengeſtellten Satz des vierten Lateranenſiſchen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, ſo kann man ſich von der Denkweiſe der ſogenannten Tritheiten nur folgende Vorſtellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe ſchon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen ſollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anſtalt des Chriſtenthums weit näher bleiben würde, der nach dieſer als der nach der entgegengeſetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich ſetzen ſie vor allem, d. h. ohne vorausgehende Einheit, alſo mit Ausſchließung unſeres erſten Moments (der Tautouſie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geiſt, und zwar jeden von dieſen als ein für ſich beſtehendes und gegen die andern ſelbſtändiges Weſen, nicht aber als einen für ſich beſtehenden und gegen die andern ſelbſtändigen Gott. Nur das Erſte haben ſie wirklich geſagt, das Zweite ſchreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müſſen alſo denken, daß ſie eben dieſes auch leugneten, und vielmehr ſo argumentirten: Weder iſt der Vater für ſich Gott ohne den Sohn und den Geiſt, noch der Sohn für ſich Gott ohne den Vater und den Geiſt, alſo, da jeder nur in der Gemeinſchaft mit den andern Gott iſt, ſind ſie, obwohl mehrere Weſen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten ſie dann kürzer ſo aus: ſie ſeyen nicht der Subſtanz, ſondern nur der Gottheit nach eins. Nun iſt dieß aber ein an ſich untadelhafter Ausdruck, oder wenigſtens, wenn man einen Fehler darin finden

will, ſo beſteht dieſer nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Tritheiten lag nicht in dem, was ſie behaupteten, ſondern in dem, was ſie ausſchloſſen, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als ſolche (als vorausgehende) nur eine ſubſtantielle nennen kann, obwohl ſie in der Folge, nachdem die ſubſtantielle Differenz hervorgetreten iſt, eben dadurch und im Verhältniß zu dieſer — zu der ſubſtantiellen Differenz — ſich zur überſubſtantiellen erhebt, wie denn auch manche ſchon unter den älteſten ſowie unter den ſpäteren Dogmatikern, wahrſcheinlich weil ſie doch nicht recht wagten eine ſubſtantielle Differenz abſolut zu leugnen, und um ſich dieſe für gewiſſe Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die Einheit ſey nicht eine ſubſtantielle, ſondern eine überſubſtantielle (ὑπερούσιος), und das, was ſie das Weſen in Gott nennen, ſey nicht eigentlich Weſen im Sinn von Subſtanz, ſondern οὐσία ὑπερούσιος. Allein auch dieß wieder kann nur für einen beſtimmten Moment geſagt werden, nämlich nur da, wo die Perſönlichkeiten in eigentliche ſubſtantielle Differenz geſetzt ſind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Bedeutung erſt mit dem Auseinanderſeyn der Momente, wie denn auch der geiſtreichſte unter den neueren philoſophiſchen Dogmatikern mit löblichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wiſſenſchaftlichen Umſchaffung dieſes Dogmas mit ſiegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Troſtloſeres als die wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzuſtoßen.

In der Homouſie (dem dritten Moment) iſt die Heterouſie nothwendig begriffen, ohne dieſe würde ſie zur bloßen Tautouſie. Dieß geſtehen die ſtrengſten Anhänger des Athanaſius ein, ja dieſer ſelbſt — in dem ich nicht den wiſſenſchaftlich beſchränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwiſſenſchaftliche Seichtigkeit einer gewiſſen Zeit gern vorſtellen wollte, und den namentlich auch Leſſing hoch geachtet hat — er ſelbſt

macht die Bemerkung: *οὐκ αὐτό τέ ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον*, daſſelbe könne nicht demſelben, ſondern nur einem andern homouſiſch ſeyn, daſſelbe ſey demſelben nicht homo-, ſondern tautouſiſch. Dieß iſt durch unſere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, was der Vater iſt (und ebenſo der Geiſt), hier iſt jede der drei Perſonen den andern homouſiſch (weil das Subſtantielle in jeder daſſelbe und nur gleichſam der Exponent dieſes Subſtantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautouſiſch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, ſo können die drei Perſonen nun auch als ſucceſſive Herrſcher, als die drei Herrſcher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es iſt erlaubt zu ſagen: Die Zeit vor der Schöpfung ſey in beſonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausſchließlich in ſeiner Hand iſt, die gegenwärtige Zeit ſey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit geſagt iſt: er muß herrſchen, bis er alles ihm Widerſtrebende zum Schemel ſeiner Füße, d. h. zu ſeinem Grund, ſeiner Baſis, ſeinem Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige iſt, in die alles gelangen ſoll, ſey die Zeit des Geiſtes. Es iſt alſo auch erlaubt, die drei Perſonen als die ſucceſſiven Herrſcher dreier verſchiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der *χρόνων αἰωνίων* — 1) der Zeit der ausſchließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, alſo die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausſchließliche iſt, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr ſeyn wird, die alſo ſelbſt Ewigkeit. Man kann dieſe drei Zeiten im Gegenſatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber ſelbſt nur ein Glied iſt in dieſer großen Folge von Zeiten, d. h. ein Glied der wahren, der abſoluten Zeit — im Gegenſatz alſo mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beſtändige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entſteht, können ſie ewige genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich ſagt, die Zeit gehe nicht über die Welt

hinaus, oder ſie ſey eine bloße Form unſerer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie ſie in der Offenbarung dargeſtellt iſt, und alſo von der Offenbarung ſelbſt, nichts begreifen. Dieſe und ähnliche ſchwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſen iſt, einzudringen.

Ein Autor des ſiebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Sileſius, hat unter ſeinen geiſtlichen Sinngedichten auch dieſes:

Der Vater war zuvor, der Sohn iſt noch zur Zeit,
Der Geiſt wird endlich ſeyn am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieſes Sinngedicht in jenem höchſten Sinn gemeint, obgleich die Ausſprüche des N. T.: Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erſte und der Letzte, ſchon wenigſtens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang abſolute Zukunft iſt — der ſeyn wird — dieß ſein abſoluter Name —, um ſich zu offenbaren, ſchlechterdings etwas in ſich auseinanderhalten, ſich als Anfang und als Ende ſetzen mußte, und noch beſtimmter, wie es die Apokalypſe[1] ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Iſt, der war und der da kommt, drei Zeiten unterſcheidet. In jenem Epigramm iſt unter der Zeit, wo der Vater war, unſtreitig nur die Zeit des A. T. verſtanden, unter der Zeit, wo der Sohn iſt, die Zeit des Neuen. Aber ſelbſt dieſe beſonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreiſe, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm iſt alſo wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menſchen im Mittelalter zu verſtehen, die eben daraus, daß das A. T. die Zeit des Vaters geweſen, die Zeit des N. T. die Zeit des Sohns ſey, ſchloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorſtehe, die Zeit des Geiſtes, welche das ewige Evangelium bringen ſolle. Als Anhänger dieſer Lehre von einem bevorſtehenden ewigen Evangelium wurde insbeſondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat dieſe Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Perſonen gleichſam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender

[1] 1, 8.

Zeiten vorſtellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beſchuldigen. Wenn die Anhänger dieſer Lehre das bevorſtehende Evangelium das ewige nannten, ſo mußte dieß allerdings anſtößig ſcheinen, wenn damit zugleich geſagt ſeyn ſollte, daß das Evangelium Chriſti nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende ſey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entſtanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zuſtand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieſer war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Chriſti bevorſtehe, wodurch es erſt in das Evangelium des Geiſtes übergehe, wo das nur durch Geiſtesdruck und Verfinſterung äußerlich erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverſtändlichen Geheimniß gewordene Chriſtenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verſtandenen Wahrheit erſcheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweiſe hier dahingeſtellt ſeyn laſſen. Für uns hat jene Succeſſion hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geiſt geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn iſt in der Zeit, er iſt die während der gegenwärtigen Schöpfung herrſchende Perſönlichkeit, der Geiſt wird nach der Zeit ſeyn als letzter Beherrſcher der vollendeten, in ihren Anfang, alſo in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, ſondern daß nur die Herrlichkeit des Geiſtes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit iſt aber auch erſt dieſe eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menſchen ſagt: die göttliche Einwohnung in dem Menſchen ſey erſt vollendet, wenn der Geiſt hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der „Tag der Herrlichkeit“ iſt der Tag der gemeinſchaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung.

Ich kehre nun wieder in den Zuſammenhang zurück.

Nur jener ſeit dem Umſturz gefaßte Wille der zweiten Perſönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch ſich ſelbſt als außergöttliche aufzuheben — nur dieſer Wille war die Urſache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn ſchon damals zum HErrn machte (*κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός* heißt es in der Apoſtelgeſchichte[1] — davon heißt er *ὁ Χριστός*, der Geſalbte, d. h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Geſalbte). Jener Wille war die Urſache, daß der Vater dem Sohn die Macht gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er ſchon zur Zeit der herrſchenden Finſterniß, ſchon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinſicht auf dieſen Willen konnte der Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er ſonſt als Organ ſeines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu laſſen. Schon das Heidenthum alſo war etwas nur in der Hinausſicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in dieſem die vermittelnde Perſönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Chriſtus doch auch in dieſer iſt, ſo war Chriſtus auch ſchon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Chriſtus. Die Heiden waren alſo freilich *χωρὶς Χριστοῦ*[2], getrennt von Chriſtus, nämlich von Chriſtus als ſolchem,

[1] 2, 26.
[2] Epheſ. 2, 12.

und doch war es nur dieſelbe natürliche Potenz, die in Chriſtus ſterben ſollte, dieſelbe war es, wodurch ſie erleuchtet wurden, und die ſich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der ſich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch äußerlich ſich zurück in das Bewußtſeyn eines kleinen, unſcheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus[1] ſagt, daß es gegen das ganze übrige Menſchengeſchlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erſchien er nur als der einer beſtändigen Verſöhnung bedürftige. Chriſtus dagegen war — obwohl noch in ſeiner bloß natürlichen Wirkung — der Heiden Licht; er war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in dieſem bildete er ſich den Boden, der einſt den Samen des Chriſtenthums aufnehmen ſollte, für welches das Judenthum viel zu enge geweſen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erſt im Chriſtenthum zuſammenfließen ſollten.

War es nicht eine göttliche Wohlthat, welche die Menſchheit von dem wilden, thieriſchen, geſetzloſen Leben der Urzeit zum geſetzlichen und menſchlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jeſaias[2]), ſondern alles Wiſſen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Pſalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweiſet, ſollte der nicht ſtrafen, der die Menſchen lehret, was ſie wiſſen? Auch jene mythologiſchen Götter, welchen ſie ein menſchlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen σωτῆρες, Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie iſt, die Gewalt über die Menſchheit nur ſich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, ſo war auch ſchon während der ganzen Zeit des Heidenthums Chriſtus in einem beſtändigen Kommen, ob er gleich erſt wirklich kam, als die Zeit erfüllet war, wovon ſpäter noch die Rede ſeyn wird.

Man wird dieſer Anſicht vielleicht das Anſtößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber — — geht es denn im A. T. ohne alles nach

[1] Hist. V, 5.
[2] 28, 24 ff.

unſeren Begriffen Anſtößige ab? Wird doch auch Abraham verſucht, ſeinen einzigen Sohn als Brandopfer zu ſchlachten! Aber auch im Heidenthum iſt es nicht die verſöhnende Potenz, welche zu Menſchenopfern verleitet, ſondern das dem menſchlichen Leben feindſelige Princip, das der Menſch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menſchen als dem grollt, dem es unterworfen ſeyn ſollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der milderen Zeit die Teknothyſie, ja Menſchenopfer überhaupt zuerſt abwehrte.

Es wird ausdrücklich von Chriſto gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenprieſter, der nicht könnte Mitgefühl haben — *μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, ſondern einen, der verſucht iſt, d. h. der alles erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen — *πεπειρασμένον κατὰ πάντα*[1], dieß iſt ein ſtarkes, nichts ausſchließendes Wort. Er hat alſo auch alle Leiden und Verſuchungen erfahren, denen das menſchliche Bewußtſeyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Meſſias, wie ihn das A. T. darſtellt, — leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuſtänden des menſchlichen Bewußtſeyns, ohne ſelbſt von ihnen befleckt zu werden. Chriſtus hat durch ſeine Erſcheinung in der Menſchheit, durch ſeine Leiden und ſeinen Tod als Menſch die Vermittlung nur vollbracht, aber er iſt der ewige Vermittler, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen von Weltzeiten her — alſo auch ſchon der Vermittler im Heidenthum. Nicht in dieſer Wirkung, durch welche das Heidenthum entſteht, iſt er Chriſtus, aber er iſt doch ſchon Chriſtus, indem er dieſe Wirkung ausübt, denn dieſe Wirkung (dieſe Gewalt über das abgefallene Seyn) iſt ihm nur gegeben, inwiefern er ſchon Chriſtus, d. h. der Geſalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingeſetzte, iſt. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber ſie ſelbſt bedarf wieder, wie wir geſehen haben, einer höheren Erklärung, und iſt bedingt durch den über ſie hinausgehenden Willen, in Anſehung deſſen allein der Vater dem Sohn ſolche Gewalt gab.

[1] Ebr. 4, 15; cf. 5, 2.

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohlthun. Die Schrift sagt[1] von den Heiden: sie haben nach Gott getappt, ob sie ihn nicht greifen und fühlen möchten; dasselbe läßt sich von dem Heidenthum in Bezug auf Christum sagen. Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preis gegeben.

Wenn das Christenthum nichts anderes ist, als wofür es gewöhnlich angesehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, so daß dieses ihm gegenüber nur Fabel ist und gar nichts Reelles in sich hat, wenn das Christenthum mit dem Heidenthum nichts Positives gemein hat, so zerfällt die Geschichte in zwei Hälften, die völlig außereinander und ohne alle Berührung sind, alle Continuität, aller Zusammenhang der Geschichte wird unterbrochen, und das Christenthum erscheint nicht als das Ewige, das es ist, und das insoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daseyn muß, es erscheint als ein nur von gewisser Zeit an Daseyendes. Dieß ist aber eine Herabsetzung des Christenthums. Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre seyn. Das Christenthum muß also auch im Heidenthum gewesen seyn, dieses hatte denselben substantiellen Inhalt (dieß Wort drückt dasselbe aus mit dem früheren: Christus war im Heidenthum — nur nicht als Christus, dieß heißt eben bloß substantiell, nicht in seiner Wahrheit). Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang bloß vom Irrthum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtseyn konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Princip gestanden hätte, in dem allein das Heil ist.

Wer die Herablassungen Gottes im Alten Testament bedenkt,

[1] Act. 17, 26. 27.

und die göttlichen Erſcheinungen in demſelben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den Theophanien des Heidenthums nicht alle Realität abſprechen. Die Heiden waren vom Angeſicht des Vaters gleichſam verwieſen, aber eben ihnen gab er Chriſtum zum Herrn, wenn dieſer gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum — eben darum weil das Chriſtenthum nicht ſeine abſolute Negation, ſondern ſeine Wahrheit iſt — hat auch in ſich ſelbſt eine relative Wahrheit.

Sie ſehen, das Chriſtenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Baſis ſeiner Realität, als ihm die gewöhnlichen ſpitzfindigen Beweiſe ſeiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Chriſtenthum iſt nicht etwa einſeitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebenſowohl als dieſes das Heidenthum zu ſeiner Vorausſetzung; nur dadurch iſt ſeine Entſtehung die große weltgeſchichtliche Erſcheinung, wofür ſie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte ſich erſt zum Herrn des entgegenſtehenden Princips — im Bewußtſeyn — gemacht haben, zur μορφῇ θεοῦ gelangt ſeyn, ehe ſie ſich ihrem perſönlichen Willen, alſo ihrem wahren Weſen nach zeigen konnte. Erſt mußte das Gott widerſtrebende Seyn in ſeiner Wirkung — in ſeinem Actus — überwunden werden — dieß iſt der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geſchehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geſchehen, wenn die verſöhnende Potenz ſich ganz zum Herrn jenes der Potenz, dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen geſetzten Seyns gemacht, dann iſt die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn, das ſie ſich unterworfen hat, zugleich und in derſelben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und ſo die wahre Verſöhnung ſtiftend alles zu Gott zurückführt. Da erſt, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz ſeit der Schöpfung gefaßt hatte — darum heißt es ἐφανερώθη ὁ Χριστός[1],

[1] 1 Joh. 3, 8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1, 2.

Chriſtus wurde offenbar, was vorausſetzt, daß er zuvor nur verborgen war — Chriſtus iſt Chriſtus nur in jenem Willen, jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und ſo war Chriſtus als ſolcher verborgen, und wurde erſt offenbar in der That der ewigen, d. h. bleibenden Verſöhnung. Denn eine Verſöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer geht, durch alle Völker, und iſt im Heidenthum nicht eine weniger weſentliche als im Judenthum. Die heidniſchen wie die jüdiſchen Opfer beziehen ſich aber zunächſt nur auf Verſöhnung jenes äußeren Princips, das die Urſache der Spannung iſt. Die wahre, die abſolute Verſöhnung wird dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in ſeiner Potenz, nicht auch in dem Recht, überwunden wird, in dem Recht, das es ſich auf den Menſchen noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung deſſelben nachläßt, wenn auch ſchon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menſchenopfer und andere Gräuel verſchwunden waren. Wie alſo die jüdiſchen, ſo ſind auch die heidniſchen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einſt zur ewigen Verſöhnung darzubringenden Opfers. Denn jene Opfer mußten beſtändig wiederholt werden, eben weil ſie das dem Menſchen feindliche Princip nur äußerlich und ſeiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufhoben. Das große Opfer, in welchem die früheren erſt zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm alle Spannung gelöst und ſelbſt in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieſes allein Gott verſöhnte. Dieſes große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, ſtatt Gottes, wie Gott war, daß dieſer ſich der göttlichen Geſtalt entäußert, ſein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß iſt der Sinn der Menſchwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz ſtirbt, und der Göttliche ſelbſt ſein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene ſchon in der Schöpfung vermittelnde Perſönlichkeit, indem ſie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt ſie gegenüber von dem Vater ein eignes Seyn an, was ſie zuvor weder während

der Schöpfung noch im Ende der Schöpfung hatte, ſie ſetzt damit ſich ſelbſt außer Gott, und iſt eine von dem Vater freie und unabhängige Perſönlichkeit; als ſolche ihm gegenüber ſtehend iſt ſie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich iſt. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns ſich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigſtens aufzugeben, nicht in dieſes Seyn eingehen, ſich ihm gleich ſtellen, mit ihm Gemeinſchaft pflegen (gerade wie dem erſcheinenden Chriſto nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): ſie konnte, ſage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne ſelbſt in die Spannung, und ſoweit in die Oppoſition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf ſich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die ſie nicht verloren geben wollte, ſich zum Mitſchuldigen jenes Seyns zu machen, und ſo als die unſchuldig-Schuldige ſelbſt die Strafe dieſes Seyns auf ſich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn ſind, wenn ſie auch nicht eben die gewöhnlichen ſind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philoſophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meiſten als Vorwurf), ſie ſey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie iſt es zu thun — ich weiſe dieß von mir ab, weil es einen ganz falſchen Standpunkt für die Philoſophie der Offenbarung geben würde. Mir iſt es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufſtellt oder behauptet, es iſt nicht meine Aufgabe, es iſt nicht die Aufgabe des Philoſophen, mit irgend einer übereinzuſtimmen. Mir iſt es nur um das Verſtändniß des Chriſtenthums in ſeiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings ſind wir durch unſere philoſophiſchen Ideen in den Stand geſetzt, das Chriſtenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verſtehen, als manche halborthodoxe Anſicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben dieſe, und ſogar als die ſogenannten rein vernünftigen oder rationalen Anſichten, welche das Reale des Chriſtenthums in nichts auflöſen. Wie ich Sie durch die Philoſophie der Mythologie gelehrt habe, in dieſer, nämlich auch in der wörtlich

oder eigentlich (nicht allegoriſch verſtandenen) — in der wörtlich verſtandenen Mythologie Wahrheit zu ſehen, ſo will ich Sie durch die Philoſophie der Offenbarung in den Stand ſetzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichſte, noch eigentlicher ſelbſt als manche für rechtgläubig geltende Anſicht, geſchweige als jede halb oder ganz rationaliſtiſche, zu verſtehen.

Es wird ausdrücklich von Chriſtus geſagt: er hat ſich für uns zum Schuldigen gemacht, er iſt für uns zum Fluch geworden[1]. In dem Brief an die Hebräer (7, 22) heißt es von Jeſus: er iſt Bürge eines beſſeren Bundes (einer beſſeren Einheit mit Gott) geworden — er hat ſich für uns verbürgt, daß ein neuer, beſſerer Bund entſtehen werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Chriſti nicht erſt mit ſeiner Erſcheinung im Fleiſch angefangen, daß ſie von der Welt her — mit dem Fall — wirkſam geweſen.

Wer für einen andern Bürgſchaft leiſtet, iſt nicht ſelbſt ſchuldig oder der Schuldner, und doch iſt er Schuldner, er iſt alſo der unſchuldig-(nicht ſchuldig-) Schuldige. Die zweite Perſönlichkeit kann ſich des Gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne ſich äußerlich ſelbſt von Gott zu trennen; durch den Menſchen iſt der Sohn von Gott getrennt, inſofern heißt der Menſch ein Feind Chriſti; denn für uns ſeine Feinde iſt er geſtorben, ſagt der Apoſtel[2].

Indem Chriſtus ſich zum Bürgen für das Menſchengeſchlecht machte, erlangte er deſſen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieſer Erhaltung auf ſich genommen. Erhalten konnte das Menſchengeſchlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr ſich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er ſich für die Erhaltung der Menſchheit verbürgte, hat er alſo zugleich auch alle Sünde derſelben auf ſich genommen.

Auf dieſe Weiſe alſo wurde Chriſtus der ewige Verſöhner. Indem er ſelbſt in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmiſche Potenz — als ſolche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

[1] Gal. 3, 13 (cf. 2 Cor. 5, 21).
[2] Röm. 5, 10, cf. v. 6—8.

Menſchen feindlichen Princip entgegen. In ſeinem Tod ſtirbt er als dieſe kosmiſche Potenz, das Göttliche des Verſöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichſam in jenem Tode. Damit iſt dann auch erſt die Spannung ganz aufgehoben. Spannung iſt Unfriede, wie mit jemand auf geſpanntem Fuß ſeyn, in Spannung mit jemand leben, ſo viel iſt als in Uneinigkeit mit ihm ſeyn. Ich ſage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Perſönlichkeit ſich als natürliche Potenz aufhebt, iſt erſt die ganze Spannung oder iſt die im menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte Spannung erſt völlig aufgehoben, die ganze göttliche Einheit wiederhergeſtellt. Ich ſage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächſt allerdings A^2 wieder aus dem actus purus, alſo in Spannung geſetzt iſt, aber dieſe Spannung erſtreckt ſich dann auch mittelbar ebenſowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Perſönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung iſt Gott gleicherweiſe die drei Perſonen, Vater, Sohn und Geiſt, obwohl dieſe nicht außer dem Vater, oder überhaupt nicht außereinander, ſondern ineinander ſind). Wie nun der Geiſt nicht unmittelbar negirt, aus dem göttlichen Seyn geſetzt iſt, ſo kann er auch nicht unmittelbar ſich wiederherſtellen, ſondern nur durch den Sohn iſt ihm die Wiederherſtellung in das Seyn vermittelt. Eben weil ſie nicht unmittelbar wirken kann, erſcheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherſtellung nur als antreibende Urſache, — die Propheten (der Geiſt iſt die Potenz der Zukunft als des ſeyn Sollenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1, 21), haben geredet getrieben von dem heiligen Geiſt — er iſt es, der zu der Wiederherſtellung der göttlichen Geburt in ſich auch den Einzelnen antreibt; daher ſagt Paulus[1]: alle, welche der Geiſt Gottes treibet, ſind Söhne Gottes; der Geiſt iſt nicht die unmittelbar wirkende, ſondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Urſache, wie wir ihn denn als durchwirkende Urſache in der Natur erkennen. Es wurde ſchon früher[2] bemerkt, daß er eigentlich

[1] Röm. 8, 14.

[2] Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. H.

die Urſache alles deſſen iſt, was als zweckmäßig erſcheint; denn in ihm allein iſt der Zweck und das Ziel[2]. Nun iſt aber der Geiſt durch die neue im menſchlichen Bewußtſeyn eingetretene Spannung — nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz iſt auch der Geiſt aus der göttlichen Einheit geſetzt und daher bloß kosmiſche Potenz, als ſolcher der dritte Herr des menſchlichen Bewußtſeyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N. T. unterſcheidet ſehr beſtimmt einen Geiſt der Welt, *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, von dem es alles natürlich-Kunſt- und Sinnreiche, alle Weisheit dieſer Welt herleitet, von dem Geiſt aus Gott, dem göttlichen Geiſt; daher der Apoſtel[1] von ſich ſelbſt ſagt: Wir haben nicht empfangen den Geiſt der Welt (der in der Spannung wirkt), ſondern den Geiſt aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menſchlicher Weisheit, ſondern mit Worten, die der heilige Geiſt uns lehrt. Uns, ſagt er[2], hat, was kein Auge geſehen (was der bloß äußere Weltgeiſt nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch ſeinen, d. h. den heiligen Geiſt, denn der Geiſt erforſchet alles, und dringt ſelbſt in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geiſt (das Heilige iſt eben dem Kosmiſchen entgegengeſetzt) der heilige Geiſt wird als der höchſte Lehrer vorgeſtellt, der erſt in alle Wahrheit, d. h. in die ganze Wahrheit leiten wird[3], der Lehrer, der ſelbſt über den Sohn iſt, den dieſer nach ſeiner Entfernung von der Welt vom Vater ſenden wird[4]; er heißt der Geiſt der Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*. Nun kann aber der Geiſt, die dritte Perſon, nicht vorher kommen, als bis das ganze Werk Chriſti gethan und in ſeinem Tod vollbracht iſt. Die dritte Potenz iſt die von allen ausgeſchloſſen werden kann, aber ſelbſt nicht ausſchließende, was von der zweiten nicht zu ſagen iſt. Auch die zweite Potenz muß, ſolange bis das Unprincip überwunden iſt, ſich in ihrer Beſonderheit, und demnach in der Spannung mit der

[1] 1 Cor. 2, 12. 13.
[2] 1 Cor. 2, 9. 10.
[3] Joh. 16, 13, cf. 14, 26.
[4] Joh. 14, 16. 17.

dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als ſolche auch die dritte ausſchließt, erklärt ſich, warum Chriſtus, als er das Werk des Neuen Teſtaments anfing, den heiligen Geiſt anziehen, mit dieſem geſalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor außer ihm, jede Potenz alſo als eine beſondere war. Darum kommt erſt bei der Taufe, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche als Sohn erklärt wird, auch der Geiſt ſichtbar auf ihn herab. Dieſe Herabkunft des Geiſtes in dem Augenblick, wo der Meſſias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieſes Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von dieſem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Menſch Gewordenen ſich wiederherſtellt, daß er von nun an wirklich εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου, das ſichtbare Bild des unſichtbaren Gottes iſt, wie er von dem Apoſtel genannt wird, die ganze Gottheit leiblich, d. h. vollſtändig (dieß bedeutet σωματικῶς [1]; wie das Körperliche erſt durch die dritte Dimenſion vollendet wird), in ihm wohnt. Dieſe Anziehung des Geiſtes iſt alſo ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Chriſtus geſetzt war, und die ſich erſt löst, wie er als Chriſtus erſcheint. Allgemein aber kann der Geiſt nur kommen, wenn der Vater völlig verſöhnt iſt; der Vater, wie der Apoſtel Johannes [2] ſich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn Wohnung bei uns machen, d. h. uns wieder immanent werden, nachdem wir ihm entfremdet waren [3]; ja das Empfangen des Geiſtes iſt eben das Zeichen, daß der Vater wieder in uns, alſo mit uns verſöhnt iſt, wie aus dem Wort deſſelben Apoſtels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns bleibt — uns inwohnt — ὅτι μένει ἐν ἡμῖν —, das erkennen wir ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν, aus dem Geiſt, den er uns gegeben hat. Der Geiſt iſt der durch Vater und Sohn vermittelte, darum wird gelehrt, daß er vom Vater und Sohn ausgehe, was indeß ſo zu verſtehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

[1] Col. 2, 9.

[2] 14, 23. — Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. H.

[3] Randbemerkung: B über uns hinaus.

Allgemein kommt daher der Geiſt nur, nachdem Chriſtus ganz verherrlicht, d. h. nachdem er des außergöttlichen Seyns ganz entledigt, oder, wie Jeſaias ſich ausdrückt, aus der Angſt und aus dem Gericht, d. h. der Spannung, genommen iſt. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7, 39): Der Geiſt war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Chriſtus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie ſehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geiſt im N. T. gegeben wird, der Folge ſich anſchließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, dieſe auch als ſucceſſive zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung ſeines nahen Todes tröſtet Chriſtus mit den Worten[1]: Es iſt euch nützlich, daß ich gehe. Denn ſo ich nicht gehe, kann der Tröſter — wie es gewöhnlich überſetzt wird — der παράκλητος, jener höchſte und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch ſenden. Der Tod Chriſti wird nämlich als Uebergang zu ſeiner Verherrlichung, d. h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zuſtand betrachtet, in dem er ſeit dem Umſturz des Seyns iſt (das Verherrlichtwerden iſt der Gegenſatz des πάσχειν, des Leidens, wie ſchon früher[2] gezeigt; daher wenn Chriſtus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er vor der Welt bei ihm hatte, ſo folgt, daß er ſeit der Welt [ſeit dieſer Weltzeit] in leidendem Zuſtand war). Alſo der Tod Chriſti iſt der Uebergang zu ſeiner Verherrlichung — wo er der Spannung und alſo dem leidenden Zuſtand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede iſt daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden geſetzt bin, kann auch der Geiſt nicht kommen, nämlich der wahre Geiſt, der Geiſt aus Gott, der nicht der Geiſt der Welt, ſondern der heilige Geiſt iſt. Erſt im Tode überwand Chriſtus den letzten Widerſtand — da war die Einheit mit dem Vater wiederhergeſtellt, und nun erſt konnte der Geiſt kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegoſſen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere,

[1] Joh. 16, 7.
[2] S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. H.

es zu vollenden. Das ſind Verhältniſſe, die keine Philoſophie erklären kann, in der keine wahre Succeſſion iſt, die bloße logiſche Verhältniſſe kennt, und in der eine bloß ſimulirte Succeſſion iſt, die im letzten Gedanken ſich wieder aufhebt.

Von dieſem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das Ihnen zugleich erklären wird, warum ich dieſes bis in ſeine letzte Entwicklung verfolgt habe. Ich ſagte früher: im Heidenthum werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geiſtigen Einheit, zu dem wahren Gott hergeſtellt; alles, was das Heidenthum erreiche, ſey nur ein simulacrum der Einheit[1]. Könnte die Einheit ſich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herſtellen, ſo wäre die Spannung ganz aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott ſelbſt wiederhergeſtellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (actu), nicht innerlich aufgehoben iſt, wird die dritte Potenz nicht zur Gegenwart. Auch im Heidenthum iſt ſie, aber ſie bleibt ihm in der Zukunft ſtehen. Hier iſt dem mythologiſchen, d. h. dem natürlichen Proceß ſeine Grenze geſetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtſeyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. Myſterium (denn was bloß zukünftig iſt, iſt inſofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir geſehen, ſchließt ſich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft ſetzt, alſo eigentlich nicht in ſich ſelbſt hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeihung, die man wohl eine Prophezeiung des Chriſtenthums nennen kann. Denn erſt durch Chriſtus als ſolchen wird die dritte Perſon eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich Sie noch aufmerkſam machen, wie nun durch dieſe Vermittlung und Verſöhnung alle früheren Verhältniſſe geſteigert, zu welcher Begreiflichkeit ſie gebracht ſind.

Weil Chriſtus nur Menſch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm ſetzenden (innerlich nämlich ſetzenden) Vaters, ſo wird eben in dem Menſchgewordenen auch allein das Göttliche Chriſti offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn erklärt wird,

[1] Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 212. D. H.

iſt dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, ſondern es iſt der allerdings außer dem Vater Seyende. Iſt alſo der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins iſt, ſo iſt damit eine viel höhere, und daher zugleich faßlichere Vermittlung geſetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das durch, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit ſich durch Chriſtum verſöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erſchaffen. Hier (in der Schöpfung) iſt nämlich der Sohn nicht außer ihm, nicht für ſich-, nicht ſelbſtſtändig wirkende Perſönlichkeit. In der Erlöſung aber iſt der Sohn der ſelbſtſtändig wirkende, der außer dem Vater ſeyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater ſelbſt, der außer ſich, in einer zweiten Perſönlichkeit geſetzte Vater iſt („Wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater"), und ob es gleich nur der Wille des Vaters iſt, der durch den Sohn geſchieht — des Vaters, der die Welt ſo geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn gab — überließ gleichſam —, daß ſie nicht verloren ſey. Inſofern konnte der Apoſtel ſagen: Gott (war in Chriſto und) verſöhnte die Welt mit ihm (mit ſich) ſelbſt[1].

Sie ſehen, wie hochgeſteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge deſſen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber ſeinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch dieſen daſſelbe Seyn überwindet, negirt, das er als Vater ſetzt und bejaht. Derſelbe, welcher als bloßer Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrünnigen Seyn abſolut unverſöhnlich wäre, derſelbe verſöhnt als Sohn eben dieſes Seyn ſich ſelbſt, und in dieſer Vermittlung eben iſt die höchſte Einheit Gottes mit ſich ſelbſt, die durch Untreue des Menſchen zerriſſen worden, wiederhergeſtellt.

Es gehört allerdings ein gewiſſer Muth des Denkens dazu, dieſes Verhältniß mit ganzer Kraft feſtzuhalten, wie eine Zuverſicht des Herzens dazu gehört, es ſich anzueignen.

Hiemit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollſtändig ausgeſprochen. Damit iſt zugleich die Urſache aller Offenbarung

[1] 2 Cor. 5, 19.

erklärt. Der wahre Sohn, die Perſönlichkeit, die in der bloß natürlichen Potenz verborgen iſt, die, welche von Anfang an ſchon — in Uebereinſtimmung mit dem Vater, den Willen hatte, das von Gott abgefallene Seyn zurückzubringen, dieſe nämlich iſt ebenſo die Urſache aller Offenbarung, wie eben dieſelbe als bloß natürliche Potenz die Urſache aller Mythologie iſt. Unterſcheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorſatzes (der Vorſatz war vom Fall des Menſchen an ſchon gefaßt, in der Vorausſicht Gottes aber ſchon vor der Schöpfung; die πρόθεσις, wie ſie der Apoſtel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht in ſich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war ſchon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinausſicht auf dieſe Vermittlung konnte er urſprünglich eine Welt wollen) — unterſcheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorſatzes und die Zeit der wirklichen That, ſo iſt auch vor dieſer Zeit der, welcher Menſch werden ſollte, ſchon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weiſſagungen redenden, wie im A. T.

Den Unterſchied zwiſchen Offenbarung und zwiſchen natürlicher Religion (Sie wiſſen, was ich ſo nenne) macht nicht das Subſtantielle (dieſes iſt in beiden daſſelbe), ſondern nur das Wirkende. Das Wirkende in der einen iſt die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Perſönlichkeit ſelbſt. Da aber die Perſönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen iſt, ſo iſt implicite auch im Heidenthum ſchon Chriſtus, obwohl nicht als Chriſtus. Im A. T. iſt Chriſtus ſchon als Chriſtus, aber noch bloß im Kommen begriffen. Im N. T. iſt Chriſtus als Chriſtus auch offenbar. Alſo er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich ſo ſage, durch einen einfachen Vorhang. Wie der Tempel des Herrn zu Jeruſalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerſte der der Heiden hieß, ſowie ein Heiliges, aber außer dieſem ein Allerheiligſtes, in welches nur der Hoheprieſter, und auch dieſer jährlich nur einmal, gehen durfte, am Feſt der großen Verſöhnung: ſo ſind Heidenthum, Altes Teſtament und Neues Teſtament gegeneinander abgeſtuft.

Nur weil Chriſtus wirklich kommen, d. h. weil es ein Chriſtenthum geben ſollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum iſt nur wegen des Chriſtenthums da, dieſes iſt das Weſentliche, jenes das Zufällige. Erſt mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz ſich als Herrn des Seyns — bis zur μορφῇ θεοῦ — verwirklichte, abgelaufen ſeyn, eh' Chriſtus ſelbſt erſcheinen konnte. Denn nur der, welcher Herr des außergöttlichen Seyns iſt, kann es zugleich mit ſich als außergöttliches aufheben, und ſo es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, iſt, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargeſtellt worden, nun auch im Einzelnen auszuführen. Und da werden ſich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben laſſen: 1) Chriſti Wirkung auf die Menſchheit ſchon vor ſeiner Erſcheinung; 2) ſeine Menſchwerdung; 3) die in Folge derſelben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Verſöhnung.

Zuerſt alſo wird von der Präexiſtenz Chriſti die Rede ſeyn (d. h. von ſeiner Exiſtenz vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſch), und hier bietet ſich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommneres dar, als der ebendarum von jeher für beſonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johannis, mit dem wir uns alſo zunächſt beſchäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich ſeyn, uns zuerſt über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Chriſtus in dieſer Stelle, und nur in dieſer, als „ὁ λόγος“ bezeichnet. Es kann Ihnen nicht unbekannt ſeyn, wie viele Erklärungsverſuche über dieſes Wort λόγος exiſtiren; ſogar bis nach Perſien iſt man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck ſchreibe ſich aus der alexandriniſchen Philoſophie her. Wirklich ſpricht Philo viel von einem λόγος θεοῦ. Bald iſt er ihm die vorbildliche Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorſtellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derſelben, bald iſt er ihm das Princip, durch welches, δι οὗ, alles geworden iſt. Inſofern ſcheint er mit der demiurgiſchen Potenz ganz identiſch, von der Johannes ſagt: πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο. Wie kommt aber Philo

zu dieſem Ausdruck λόγος? Die Antwort ſcheint nicht ſchwer. Alles, wird im A. T. geſagt, iſt durch das Wort des Herrn gemacht, wo Wort ſo viel iſt als Befehl. Nun mochte ſchon früher dieſes Wort Gottes als etwas Selbſtändiges gedacht worden ſeyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechiſche Wort λόγος zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verſtand auszudrücken geeignet ſey, und alſo ſich mit den platoniſchen Vorſtellungen von dem göttlichen Nus identificiren laſſe. Nun war ihm dieſer Logos wirklich der göttliche Verſtand, den er als Mittelglied zwiſchen der erſchaffenen Welt und dem unſichtbaren Gott denken konnte, um dieſen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieſer Vergleichung des Johanneiſchen Logos mit dem Philoniſchen hat man aber zweierlei überſehen: 1) daß Philo von dieſem Logos nie abſolut ſpricht, wie Johannes, ſondern immer hinzuſetzt ὁ θεῖος λόγος, ὁ θεοῦ λόγος, Johannes aber ſagt bloß ὁ λόγος; 2) iſt dieſe Herleitung ſchon hiſtoriſch durchaus zweifelhaft. Es iſt unerweislich, daß dieſer Ausdruck ὁ θεοῦ λόγος ein in der alexandriniſchen Philoſophie überhaupt gebräuchlicher war. Konnte alſo Johannes mit den Schriften Philos ſo genau bekannte Leſer vorausſetzen, die ihm dieſen Ausdruck — den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere Sache gebraucht hätte (denn ob ſich Philo ſeinen Logos je als wirkende Potenz bei der Weltſchöpfung, ob nicht bloß als vorbildliche gedacht hat, iſt noch eine große Frage, bei Johannes aber iſt die Perſönlichkeit, die durch λόγος gemeint iſt, entſchieden demiurgiſche, d. h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) — man begreift nicht, wie Johannes ſo mit den Schriften Philos bekannte Leſer vorausſetzen konnte, die ihm dieſen Ausdruck zum voraus gleichſam zugegeben und ihn verſtanden hätten. So allgemein bekannt und geleſen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe dieſe Ableitung von dem Philoniſchen Logos erwähnt, weil er die neueſte Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: λόγος ſey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des A. T. ſage: Der Herr hatte mich vor allen ſeinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem

entſpreche bei Johannes ganz genau: *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* Entweder ſey ſchon in den Sprüchwörtern die Weisheit von der zweiten Perſon der Gottheit zu verſtehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip iſt), oder wenigſtens ſey hier unter Logos ebenfalls die Weisheit zu verſtehen, die man ſich bei der Weltſchöpfung thätig und hernach in Chriſto erſchienen gedacht habe[1].

Dieſe Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine ſolche vorweltliche, demiurgiſche Potenz kann man ſich überhaupt nicht denken — alſo ſie hat keine Objektivität; für eine ſolche Perſönlichkeit iſt kein Raum, alſo iſt ſie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom Philo. Wie man in der griechiſchen Mythologie, weil man auch die Dionyſosvorſtellung nur als eine zufällige ſich denken kann,

[1] Eine andere Hypotheſe war, Johannes habe dieſen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgeſetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenoſſe des Johannes, ſo zeigten ſich zwar ſchon zu ſeiner Zeit die erſten Spuren jener Philoſophie, die ſich mit dem Chriſtenthum zugleich erhoben — des Gnoſticismus (der Gnoſticismus iſt ein dem Chriſtenthum paralleles Symptom, ein Einſchlagen des heidniſchen Princips in den unbewegten Judaismus). Allein es iſt 1) nicht zu beweiſen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmiſchen Mächte erhabenen Geiſt, welchen er lehrte, dem Chriſtus- oder Meſſias-Geiſt, den Namen λόγος beilegte; 2) muß ich geſtehen, daß mir die dabei ſupponirte polemiſche Tendenz des Johanneiſchen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben ſchiene. Schon von ſelbſt und ohne ausdrückliche Abſicht mußte die Erzählung des Johannes Antitheſen gegen das Syſtem des Gnoſtikers Kerinthos enthalten, ebenſo wie gegen andere gnoſtiſche Syſteme, die nach Johannes Zeit entſtanden; aber es ſcheint mir eine gewagte Sache, aus den verworrenen und zum Theil ſich widerſprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein Syſtem von Kerinthos Meinungen ſich zuſammenzuſetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen dieſen eben gerichtet ſeyen. Es könnte hierin leicht ein circulus vitiosus ſeyn. Vielleicht hat man ſogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeſchrieben, auf die man erſt aus Stellen des Johanneiſchen Evangeliums geſchloſſen hatte, nachdem einmal eine antikerinthiſche Tendenz deſſelben vorausgeſetzt war. Vielleicht hatte man zu dieſer Vorausſetzung einer polemiſchen Abſicht überhaupt nur gegriffen, um ſich dem von den übrigen Evangelien verſchiedenen Charakter des Johanneiſchen und beſonders das Auffallende dieſes, obwohl im hiſtoriſchen Styl geſchriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

dieſe Vorſtellung von Indien herholt, ſo ſoll hier der Logos von der alexandriniſchen Philoſophie herkommen. Aber die Philoniſche Erklärung wie die meiſten andern (z. B. das perſonificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß ſie immer einen Genitiv vorausſetzen, der nicht da iſt. Es heißt einmal nicht: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ſondern ganz abſtrakt ὁ λόγος. Die Ergänzung iſt eine bloß willkürliche. Ehe man τοῦ θεοῦ ſupplirt, muß man verſuchen, ob ὁ λόγος nicht in der That ganz abſtrakt genommen zu erklären iſt. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient ſich dieſes Worts nicht weiter als im erſten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er ſagt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Wort ward Fleiſch. Es läßt ſich ſodann, und wenn man erſt auf die ganz abſtrakte Stellung des Worts aufmerkſam geworden, ganz wohl einſehen, warum Johannes im Anfang dieſer doktrinellen Expoſition nöthig fand, ſich über die Perſon Chriſti ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie ſollte er den, der im Anfang war, nennen? Jeſus? Aber Jeſus iſt der Name des Menſch Gewordenen, dieſer aber war nicht im Anfang. Die Benennung Chriſtus konnte er ebenſowenig brauchen; denn auch nicht Χριστός iſt dieſe Perſönlichkeit, ſondern erſt nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Perſon Chriſti ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieſes Subjekt, das ſchon im Anfang war, von dorther begreiflich machen; er hat alſo alle Urſache, es im Anfang ſeiner Expoſition ſo allgemein als möglich zu bezeichnen, und je abſtrakter wir den Ausdruck ὁ λόγος erklären, deſto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangeliſten zu nähern.

Die abſtrakteſte Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt ſelbſt, von dem die Rede iſt, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräiſchen Worts דָּבָר, das ebenſowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede iſt, bezeichnet. Ich ſage: analog. Ich will alſo nicht behaupten, λόγος ſey hier Ueberſetzung des hebräiſchen דָּבָר [1]. Dem-

[1] Platon gebraucht das Wort λόγος im Sinn von Sache, beſonders Sache,

gemäß wäre der Anfang des Evangeliums ſo zu erklären: das Subjekt, der Gegenſtand, von dem wir reden, war im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer ſeinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenſtand, von dem wir reden, iſt ſo oder ſo beſchaffen. Damit verliert denn freilich das Wort ὁ λόγος das Geheimnißvolle, Myſtiſche, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in dieſem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. — Etwas völlig Analoges mit dieſem Sinn von ὁ λόγος iſt jener Gebrauch der Juden, welche ſagen הַשֵּׁם (der Name) und damit den Jehovah ſelbſt meinen. Wie hier der Name den über alle Namen erhabenen Namen, den Namen κατ' ἐξοχήν bedeutet, unter dieſem aber, der über alles Erhabene ſelbſt gemeint iſt (ja dieß trat ſo ſehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn ſie ſagen wollen: Jehovah hat uns betrübt, oder er hat uns gezüchtigt, ſie ſagen: der Name hat uns gezüchtigt oder getröſtet), wie nun hier der Name im Allgemeinen ſtatt des beſtimmten und zwar mit dem emphatiſchen Artikel ſtatt des über alle andern erhabenen Namens geſetzt wird, ſo iſt ὁ λόγος im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächſt das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache oder Perſon verſtanden wird. Ich ſage: die über alles erhabene Sache oder Perſon; denn es iſt keineswegs nothwendig, ὁ λόγος perſönlich zu verſtehen, es kann ebenſowohl auch abstracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen iſt, z. B. τίς ὁ λόγος οὗτος; was iſt dieß für eine Sache?

Dem N. T. iſt es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Perſönliche abſtrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbeſtimmtheit beabſichtigt wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall iſt), da der Schriftſteller eben die näheren Beſtimmungen alle ſich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung ſpricht der Engel zu Maria: Das Heilige, das von dir geboren wird, wird

über welche geſprochen wird, z. B. Protag. p. 314 C: περί τινος λόγου διαλεγόμεθα; Phileb. p. 30 A: τῷ τῆς ἡδονῆς λόγῳ (der Sache der ἡδονή).

Gottes Sohn genannt werden. Hier iſt das Unbeſtimmte gleichſam nothwendig; denn es wird von Zukünftigem geredet. Dieſes Heilige wird erſt Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm geſprochen. Ebenſo iſt es hier die Abſicht Johannis, gleichſam die ganze Geſchichte des im Fleiſch Erſchienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von dem Standpunkt, auf welchen er ſich im erſten Vers, alſo im Anfang ſtellt, iſt alles, was er über das Subjekt dieſer Geſchichte ſagen wird, oder wozu das Subjekt dieſer Geſchichte ſich beſtimmen wird, noch zukünftig. Darum kann er hier z. B. noch nicht ſagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, iſt er erſt geoffenbart und erklärt in ſeiner Menſchwerdung. Das, was nur ſucceſſiv ſich offenbart, iſt im Anfang noch unbeſtimmt, wie ich, was in großer Entfernung erſcheint, nicht gleich als einen Menſchen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm ſpreche, und z. B. nicht frage: Wer iſt dort, ſondern Was iſt dort?

Sie ſehen, dieſe Unbeſtimmtheit des Apoſtels iſt ganz ſeinem Plane gemäß, die ſucceſſive Offenbarung der Perſon Chriſti zu zeigen. So ſagt er auch nicht: der Belebende oder Erleuchtende, ſondern das Leben — das Licht — ganz in abstracto. Es iſt übel angebrachte Sedulität der Exegeten, das Abſtrakte ins Perſönliche zu überſetzen. Insbeſondere hat man ſchon immer zwiſchen dem Evangelium und dem erſten Brief des Johannes eine gewiſſe Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber dieſen erſten Brief ebenſo abſtrakt an wie nach unſerer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet ſo: Was von Anfang war (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — dieß entſpricht ganz dem Anfang des Evangeliums: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὁ λόγος im Evangelium iſt alſo ganz, was das Neutrum ὅ [quod] in dem Brief iſt), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir geſehen und mit unſeren Augen geſchaut und unſere Hände betaſtet haben — immer was. In eben dieſem Anfang kommt der Ausdruck vor: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Viele überſetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Urſache des Lebens iſt; aber die

Folge, wo einfach ἡ ζωή wiederholt iſt, zeigt, daß ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes als Umſchreibung von ἡ ζωή iſt, alſo ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben iſt. Und hier will ich denn noch eine andere Analogie erwähnen, aus der erhellt, daß ὁ λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zuſammen geſucht haben, das räthſelhafte ὁ λόγος im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäiſchen Ueberſetzungen des A. T. (= Targumim) ſehr häufig ſtatt des Namens Gott oder Jehovah geſetzt werde Mimra da Jehovah, was wörtlich überſetzt lautet: das Wort Gottes. Einige wollten nun darin eine von Gott verſchiedene Perſon bezeichnet finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäiſchen Ueberſetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umſchreibung) des Subjekts iſt, will ich folgende ſchon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Aſſa, zu dem ſyriſchen Könige Benhadad ſchickt und ihm ſagen läßt: Es iſt ein Bund zwiſchen dir und mir. Dieß überſetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum, wo alſo ganz klar iſt: das — verbum oder λόγος bedeutende chaldäiſche Wort iſt nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner ſieht man: eben dieſes Wort wird nicht bloß von Gott, ſondern auch von menſchlichen Perſonen gebraucht, woraus alſo vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es iſt, zu dem λόγος im Evangelium τοῦ θεοῦ zu ſuppliren. Wenn verbum dei in der chaldäiſchen Ueberſetzung nicht eine von Gott verſchiedene Perſon, ſondern eben nur Gott ſelbſt (das Subjekt Gottes) bedeutet, ſo bedeutet verbum oder ὁ λόγος, abſolut geſetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier iſt nun noch die einzige Stelle des N. T. zu erwähnen, wo ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wirklich und zwar als Name einer Perſönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypſe (19, 13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm ſelbſt bekannten Namen Chriſti die Rede iſt. Dieſer Name ſey ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hier ſteht alſo der Genitiv dabei,

und auch hier bedeutet λόγος nur Subjekt, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ alſo Subjekt Gottes. Denn in der That (nach unſern Begriffen) iſt der Sohn = dem primum subjectum divinitatis. Gott iſt zuerſt gar nicht anders da als in der Form des bloß Exiſtirenden; ſein Weſen iſt, daß ich ſo ſage, erſt nach ſeinem Seyn. Eben jener actus purus aber, welcher dem Weſen zuvorkommt, iſt nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt, der Sohn alſo = dem Anfang der urſprünglichen Exiſtenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat dieſen Zuſammenhang geahndet? Noch beſtimmter allerdings iſt dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1, 3) χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt wird, expressa imago — das ausgeprägte Weſen ſeiner Hypoſtaſis, d. h. des actus purus, der allerdings Hypoſtaſis, das Prius der Gottheit iſt in dem früher erklärten Sinn[1].

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbeſondere der Ausdruck ὁ λόγος, „das Wort“ hat von jeher ſo allgemeines Intereſſe ſelbſt unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philoſophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, ſo ausführlich darüber geworden zu ſeyn.

[1] Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Achtundzwanzigſte Vorleſung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneiſchen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wiſſen, was ὁ λόγος bedeutet, fragt es ſich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgeſprochen oder behauptet wird, d. h. es handelt ſich von der Erklärung des Prologs ſelbſt. Indem es nun aber für die Geſammterklärung dieſes Anfangs auf grammatiſche und philologiſche Auslegung ankommt, ſo will ich eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken.

Ich darf gewiß von Ihnen das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter ſprachlicher Kenntniſſe und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derſelben hervorgehoben. Jedenfalls ſind ſie die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch ſonſt und in andern, dem gemeinen Verſtändniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichſte Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geſchrieben iſt, allein noch nicht hinreicht, ſeinen Inhalt zu verſtehen. Denn z. B. welcher Anfänger im Griechiſchen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatiſch und philologiſch zu erklären? — darum verſteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik beſteht aus ſehr wenigen Wörtern, hat die einfachſte Conſtruktion und verzichtet auf alle Beredſamkeit — dennoch verſteht nicht jeder, der Franzöſiſch verſteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen ſchützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.

Vor mehreren Jahren überſetzte ein bekannter Polygraph ein franzöſiſches Werk, worin auch eine kurze Geſchichte der Philoſophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: il etablit en principe le Nous — er ſtellte als Princip den Nus, den Verſtand, auf. Das überſetzte nun jener: er ſtellte als Princip das Wir auf; er mochte denken, da ein deutſcher Philoſoph als Princip der Philoſophie das Ich aufgeſtellt habe, ſo hätte ein griechiſcher wohl auch das Wir aufſtellen können, was außerdem viel ſocialer und weniger egoiſtiſch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Franzöſiſch Trente. Eben dieſes Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Ueberſetzer fand in einem franzöſiſchen Original die Worte: Il faudrait un nouveau concil de Trente, die er unbedenklich überſetzte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen dieſe Ueberſetzung war grammatiſch nichts einzuwenden. Wenn nun ſchon in ſo alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich iſt, wie vielmehr in ſo hohen Dingen, wie die, von welchen in den neuteſtamentlichen Schriften die Rede iſt, wo oft ſogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht ſyſtematiſch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieſer Bücher verſtehen, ohne zuvor den Zuſammenhang der göttlichen Veranſtaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einſicht in dieſen müſſen die einzelnen Aeußerungen des N. T. ſchlechterdings unverſtändlich bleiben. Es gibt z. B. im ganzen N. T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der ζωὴ αἰώνιος. Alle Veranſtaltungen durch Chriſtus gehen nur dahin, dieſes ewige Leben, dieſe theogoniſche Bewegung, dieſe göttliche Geburt in uns wiederherzuſtellen. Wenn nun einem Theologen dieſer Begriff völlig fremd iſt, kann man ſich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Chriſti: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, ſo erklärt: Wer meine Grundſätze befolgt, dem wird es nie an geiſtiger Beſchäftigung fehlen, deſſen Geiſt wird immer thätig und regſam bleiben? Muß ein ſolcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N. T., die nur dieſem göttlichen Leben entnommen ſind, von dem er nichts weiß, muß er ſie

nicht in den gemeinen Zusammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbesondere oft der Beistand oder Schutz sey, den man sich für theologische Rechtgläubigkeit von bloßer grammatisch-philologischer Auslegung verspricht, läßt sich vielleicht nirgends deutlicher nachweisen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten diese Worte als eine unumstößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Christi, und umsomehr Ursache hatte man sie dafür zu halten, als die Gegner dieser Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden wußten als durch das verzweifelte Mittel einer Aenderung der Lesart, indem sie statt θεὸς ἦν ὁ λόγος behaupteten, es müsse θεοῦ heißen, gegen das übereinstimmende Zeugniß aller Handschriften und alten Uebersetzungen. Dennoch möchte ich wohl wissen, was vom Standpunkt der bloß grammatischen und sprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den ersten Vers so zu lesen und zu erklären versuchte: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς Ἦν. Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, da aber die Interpunktionen neu sind, so steht nichts im Wege, das ὁ λόγος zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß so zu übersetzen: In principio (dieses ἐν ἀρχῇ ist offenbar wie das Bereschit in Geneſis I. zu nehmen) also: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat ὁ λόγος. Jetzt, muß man sich denken, macht sich der Evangelist selbst einen Einwurf, den er aber nicht ausspricht, sondern, wie es oft auch bei andern Schriftstellern geschieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquies (so wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui ὁ λόγος erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangelist sagen, den Logos vor Gott zu setzen, wenn ich sage, daß er im Anfang war, so sage ich dieß unter der Voraussetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverstand abzuschneiden, setzt er noch hinzu: καὶ θεὸς ἦν:

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel καί gegeben werden, rechtfertigen sich durch Gebrauch und sehr bestimmt durch Johanneischen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen diese Erklärung wäre etwa die Abwesenheit des Artikels vor θεός. Allein so gewiß es ist, daß, so oft ὁ θεός (mit dem Artikel) gesetzt wird, immer eine Contradistinktion, z. B. von dem Sohn, gemeint ist, so gewiß ist, daß, wo eine solche Unterscheidung nicht beabsichtigt wird, θεός ohne Artikel steht. Die Beweise dafür kann man in diesem ersten Kapitel selbst gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich selbst zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterstützung man noch insbesondere anführen könnte die sonst ganz müßig scheinende Reassumtion im 2. Vers: οὗτος (oder nach unserer Interpunktion: ὁ λόγος οὗτος) ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, die in der That so müßig erscheint, daß sie eben darum von mehreren Handschriften ausgelassen wird: diese Wiederholung, könnte man sagen, sey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des ersten Verses ein Wechsel des Subjekts vorgefallen sey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten καὶ θεὸς ἦν, namque et Deus existebat, geschehen ist, dieser Zwischenwechsel des Subjekts nöthige den Evangelisten wieder auf seinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie gesagt, nicht für diese Erklärung, ich will mit derselben nur sagen, daß auch auf die Auslegung des N. T. das Wort anzuwenden ist: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, trachtet am ersten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranstaltungen im N. T., dann wird euch das Uebrige von selbst zufallen, d. h. der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über das Einzelne.

Es ist jetzt wieder, zumal unter den beschränkten Pietisten gewisser protestantischer Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verstehen sie aber die Unterwerfung unter einzelne Stellen; daher bei solchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich so sage, d. h. ihr einziges Streben

geht dahin, Stellen zu finden, wo sie sagen können: hier stehts mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte ist es ihnen zu thun, nicht um den Verstand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N. T. ist es, daß sich solche Stellen, wie sie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Gesetz zu machen, daß die Auslegung nach dem bestehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der bestehende Lehrbegriff ist der, welcher im 16. Jahrhundert festgesetzt worden; mit andern Worten heißt dieß so viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunst noch der menschliche Geist selbst seit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortschritt gemacht haben. Die Reformatoren selbst haben sich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, sondern nach dem Geist des Christenthums, und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt.

So wenig jener große geschichtliche Zusammenhang, in welchem das Christenthum allein verständlich ist, gleichsam durch eine mechanische Mosaikarbeit aus vereinzelten Stellen zusammengebracht werden kann, ebenso wenig freilich auch ist er durch eine Philosophie zu erreichen, die alles Geschichtliche von sich ausschließt. Um eine Probe solcher Auslegungen zu geben, die sich philosophische nennen, wahrscheinlich nur weil sie ganz ungeschichtlich sind, will ich, um allen Anstoß zu vermeiden, auf einen Versuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philosophie bestand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt sey nur im Wissen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtseyn. Später sah er gleichwohl sich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott selbst wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der sich mit dem Wort verbinden lasse, sey der einer bloßen moralischen Weltordnung, womit Gott alle physische und metaphysische Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich seinen Idealismus festzuhalten, sagte er: Alles ist

bloß im Wiſſen, aber dieſes Wiſſen ſelbſt iſt = dem göttlichen Daſeyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich iſt. In Gott, ſo erklärte er ſich näher, und aus Gott wird nichts, entſteht nichts (um Gott recht hoch zu ſetzen, beraubt er ihn der höchſten Prärogative; man kann hierauf das alte Princip: ex nihilo nihil fit, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts wird, iſt ſelbſt nichts, wenn alſo aus Gott nichts wird, iſt er ſelbſt nichts) — in Gott iſt ewig nur das, was Iſt, fährt er fort, aber ſo ewig als Gottes inneres Seyn iſt ſein Daſeyn. Dieſes Daſeyn iſt etwas anderes als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und ſogar ganz gleich dem Seyn. Dieſes Daſeyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich iſt, kann nun nichts anderes ſeyn als das Wiſſen (mit ſo wenigen Schritten iſt alſo Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und in dieſem Wiſſen, welches auch Weisheit oder Vernunft, alſo λόγος iſt, in dieſem Wiſſen iſt eine Welt, und alle Dinge ſind allein durch dieſes wirklich geworden. Fichte ſieht demnach in dem Johanneiſchen Logos das Wiſſen, welches nach ihm das Gott gleich ewige äußere Seyn oder Daſeyn Gottes iſt, und in welchem Wiſſen allein die Welt iſt, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt alſo: im Anfang war das Wiſſen. Ohne das Wort iſt Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat ſeinen Grund und ſeine Stätte nur im Wiſſen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wiſſen einverſtanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wiſſen, das = dem göttlichen Daſeyn iſt, von dieſem Allgemeinen zu dem hiſtoriſchen, in einer gewiſſen Zeit erſchienenen Chriſtus? Dieſen Uebergang ſucht Fichte ſo zu vermitteln: Abſolut betrachtet nehme zu allen Zeiten in jedem, der ſein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d. h. das ewige Wiſſen, ganz auf dieſelbe Weiſe, wie in Jeſu, menſchliche Natur, ein perſönliches, ſinnliches Weſen an; es könne alſo im Grund jeder der Menſch gewordene Logos ſein. Soweit ſey alles philoſophiſch. Das Eigenthümliche des Chriſtenthums ſey nur die Behauptung, daß die beſtimmte, hiſtoriſche Perſon, Jeſus von Nazareth,

daß dieſe eben von ſich ſelbſt, durch ſeine Natur und ohne alle Anweiſung eine ſolche vollkommene ſinnliche Darſtellung des ewigen Wiſſens, alſo des Logos, geweſen ſey, und wahr ſey auch allerdings, daß dieſe Einſicht in die abſolute Einheit des Wiſſens mit dem göttlichen Daſeyn, daß dieſe Einſicht vor Jeſu von Nazareth nirgends vorhanden geweſen; ſey ſie doch ſeit deſſen Zeit bis auf dieſen Tag (d. h. bis auf die Fichte'ſche Philoſophie) wieder verborgen geweſen! Jeſus aber habe dieſe Einſicht offenbar gehabt, und ſie zuerſt vor allen Menſchen gehabt zu haben, ſey wirklich ein ungeheures Wunder. Inſofern ſey ganz wahr, daß Jeſus der eingeborne und erſtgeborne Sohn Gottes ſey, alle andern und folgenden aber es nur durch ſeine Vermittlung werden. Dem ſey einmal ſo. Denn leugnen laſſe ſich zwar nicht, daß die Philoſophie, ſoweit er (Fichte) ſich bewußt ſey, ganz unabhängig von dem Chriſtenthum dieſelbe Wahrheit finde, und ſie in einer Conſequenz und Klarheit überblicke, wie ſie vom Chriſtenthum aus uns wenigſtens nicht überliefert worden ſey; indeſſen ſtehe doch auch der Philoſoph einmal auf dem Boden des Chriſtenthums, und könne nicht genau unterſcheiden, was er ſich ſelbſt und was er dem Chriſtenthum verdanke. So bleibe alſo auch der zweite Theil des chriſtlichen Dogmas beſtehen, daß alle Menſchen, auch die Philoſophen nicht ausgenommen, ſeit der Erſcheinung Jeſu nur durch ihn, durch ſeine Vermittlung zu der Einſicht gekommen, daß das menſchliche Wiſſen nichts anderes als das göttliche Daſeyn ſey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneiſchen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrſcheinlich und einer Zugabe noch weniger verſtändlicher Terminologie wird auch eine ſpätere Philoſophie, wenn man es genauer unterſucht, ſich nicht viel anders über dieſes Verhältniß äußern. Da es mir bei dieſem Vortrag um nichts weniger zu thun iſt, als eine einſeitige Richtung zu begünſtigen und ich überhaupt nichts will und ſuche als freiwillige Ueberzeugung, ſo will ich Sie hiermit ſelbſt aufgefordert haben, zu ſehen, wie dieſe Gegenſtände von andern philoſophiſchen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelſchen Rationalismus, dargeſtellt

werden, um ſich ſelbſt zu überzeugen, wie weit ſeit der Fichteſchen Philoſophie bis zu dieſem das Begreifen fortgeſchritten ſey, und ob man ſich nicht vielmehr noch auf demſelben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich ſeyn, ſich zu überzeugen, welche Diſtanz zwiſchen jenen Erklärungen und derjenigen iſt, welche eine andere Philoſophie jetzt möglich macht. Ich ſage nicht, daß die Philoſophie ſich nothwendig mit dieſem Gegenſtand zu beſchäftigen hat. Aber dieß iſt auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja ſeit Kant, hat ſie ſich damit beſchäftigt. Man könnte endlich wiſſen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant ſich herſchreibenden Philoſophie bedarf, um jene Gegenſtände zu erreichen.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes ſelbſt gehen. Es wäre zu wünſchen, daß Sie den griechiſchen Text vor ſich hätten. Sie begreifen von ſelbſt, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text ſind, an dem ich die Geſchichte der zweiten Perſon in der ſtetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang alſo iſt: Im Anfang (dieſer Ausdruck iſt hier ſtreng zu nehmen; er bedeutet: ohne daß irgend etwas vorausging) war der Logos. Dieſes war, dieſes ἦν iſt ganz gegen den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die ſich auf das außergöttliche Seyn Chriſti ſchon vor ſeiner Menſchwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn ſagte: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja ſogar, er ſey ἐξ οὐκ ὄντων, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geſchaffen, alſo Geſchöpf, zwar das erſte und höchſte, aber doch nur Geſchöpf. Dem entgegen ſteht hier das einfache, allen Zweifel abſchneidende ἦν, er war, und zwar ſo, daß ſchlechterdings nichts ihm vorausging; er war, ſelbſt ehe Gott als ſolcher offenbar wurde, ſich zeigte, — simpliciter. Das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος iſt ſo zu nehmen, daß nichts ausgeſagt wird, als ἦν — er war. Es heißt auch bloß „er war", ohne daß irgend eine Beſtimmung hinzugefügt wurde, alſo er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns ſelbſt, aber eben darum nicht als beſondere Potenz oder Perſönlichkeit. Dieſe Worte bezeichnen alſo ganz genau den Moment,

in welchem wir den Logos zuerſt im abſoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes iſt. Die Rede ſchreitet aber von dieſem Moment des unvordenklichen Seyns ſogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang war, wo dieſes reine Seyn bereits ex actu puro geſetzt, hypoſtaſirt, potentialiſirt, zu einem Seyenden gemacht iſt, bei Gott — πρὸς τὸν θεὸν — iſt. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das „er war bei Gott" nicht etwas anderes ſagen als: er war in Gott ewig, ſo würde die Rede einfach fortgehen; ſtatt deſſen heißt es: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Darin liegt offenbar ein Fortſchritt. Es iſt derſelbe und doch gewiſſermaßen ſchon ein anderer Logos, der ἐν ἀρχῇ war und der πρὸς τὸν θεόν, bei Gott, ſchon von Gott unterſchieden, beſondere Potenz iſt. — Ὁ θεός, der beſtimmte, mit Unterſcheidung genannte Gott, bei dem der Logos iſt, iſt eben der, in deſſen Gewalt das andere von ſeinem ewigen Seyn verſchiedene Seyn ſteht, ὁ θεός alſo iſt der, welcher in der Folge der Vater heißt.

Das Subjekt (ὁ λόγος) iſt bei Gott, zunächſt in der Vorſtellung Gottes, noch vor der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- — d. h. in der göttlichen Vorſtellung — unterſchiedene, beſondere Potenz, ſodann aber auch in der Schöpfung, wo es ſchon als beſondere (und zwar als demiurgiſche Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorſtellung Gottes, ſondern reell von Gott unterſchieden, obwohl noch bei ihm (nicht ſelbſtändig) iſt. Dieſe beiden Momente ſind in den Worten „das Subjekt (der Logos) war bei Gott" zuſammengefaßt.

Nun rückt der Apoſtel wieder um einen Moment weiter, indem er ſagt: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, und daſſelbe Subjekt war Gott, nämlich am Ende der Schöpfung, wo es ebenſo Herr des Seyns iſt, als es zuerſt nur der Vater war, im Beſitz der Gottheit, die es jedoch vorerſt nicht als eine beſondere, nicht für ſich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), ſondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur θεός iſt, nicht ὁ θεός, Gott ſelbſt, welches

nur der Vater iſt. Dieß alles iſt früher ſchon erklärt worden, und braucht alſo hier bloß wiederholt zu werden.

Sie ſehen von ſelbſt, nach unſerer Erklärung iſt in der Stelle unterſchieden: 1) Das ewige, reine Seyn des Subjekts. Ewig iſt, dem keine Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit iſt kein „als"; als etwas, z. B. als A, kann nichts geſetzt ſeyn ohne Ausſchließung von einem nicht A. Hier aber iſt das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als ſolches geſetztes Seyn. Denn jedes als ſolches Geſetztwerden ſetzt eine Reflexion — ein Reflektirtwerden —, alſo ſchon ein Contrarium voraus. Bis hieher iſt alſo das Subjekt (ὁ λόγος) rein ewig. Unterſchieden iſt ſodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als beſondere Potenz. Der reinen Subſtanz nach iſt das Subjekt ewig, als beſondere Potenz in der göttlichen Vorſtellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur — von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigſeyn und von Ewigkeit ſeyn ſind keineswegs ganz identiſche Begriffe. Reell kommt es freilich auf daſſelbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgiſche Potenz iſt es erſt ſeit dem Anfange der Schöpfung. Denn wirkend iſt es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, ſondern Wirklichkeit iſt. Wir müſſen alſo auch ſagen: Es iſt im Anfang der Schöpfung gezeugt. Denn im Anfang der Schöpfung iſt es durch das conträre Seyn negirt, alſo in den Fall geſetzt, durch Ueberwindung deſſelben ſich zu verwirklichen (aber etwas in dieſe Lage ſetzen heißt es zeugen) — alſo die Zeugung des Sohns iſt parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben ſchon früher[1] bemerkt, daß hier die Frage entſtehe, wie ſich dieſe Anſicht mit der (ehemals wenigſtens) behaupteten ewigen Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerſt nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn dieſe ewige Zeugung gemeint iſt. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, ſo iſt ſie jener abſolute terminus a quo, der gemeint iſt, wenn man ſagt: von Ewigkeit. Dieſe Ewigkeit, eben weil als abſoluter Ausgangspunkt gedacht, iſt der ſchlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen Poſition des

[1] Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. H.

reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nichts, was einem Geſchehen, einem Vorgange ähnlich iſt, in ſich aufzunehmen vermag. Deßhalb eben wird ſogleich von ihm hinweggegangen, er iſt nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der ſogleich verlaſſen, der nur geſetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem ſelbſt Gott nur ſich findet, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geſchieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn erſieht, mit dem er ſich — wie wir nun ſagen — von Ewigkeit an beſchäftigt, von da an, daß er Iſt. Betrachten wir alſo die Ewigkeit nicht abſtrakt, ſondern als Seyn Gottes, ſo iſt ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Iſt, simpliciter iſt, ohne daß ihm etwas vor- oder nachgedacht wird, denn in dieſem Fall gehe ich ſchon von ihm weg und ſage: von Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in dieſe Ewigkeit ſetzen, ſo ſehen Sie wohl, in dieſem ſchlechthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für ſie, oder ſie könnte in dieſer Enge nur noch als ein rein logiſches Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logiſches hätte in ſolcher Enge Raum. Ewiger Weiſe folgt aus einem Weſen nur, was aus ſeinem Begriffe, alſo logiſcher Weiſe folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich iſt, nur ewiger, d. h. logiſcher Weiſe, ohne alles Geſchehen aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man alſo von einer ewigen Zeugung des Sohnes in dieſem Sinn reden, ſo müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf ſolche bloß logiſche Weiſe, der Sohn wäre eine bloß logiſche Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigkeit führen, der wenigſtens die Theologen nicht beiſtimmen könnten, weil ſie damit zugäben, der Begriff der Zeugung ſey ein bloß metaphoriſcher, wogegen ſie ſich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich ſchon im allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergeſetzt; ebenſo habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im ſtrengſten Sinn gehabt habe.

In der Stelle, die vor uns liegt, ſagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, ſondern er war im Anfang, das

ewige Seyn des Sohns — und zwar das einfache Seyn, nicht das als Sohnſeyn; denn alles als ſolches Seyn ſetzt ſchon eine Excluſion, eine Unterſcheidung, alſo einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige Seyn des Sohns iſt allein ſchriftmäßig. Dagegen will ich zu Gunſten der älteren Theologen anführen, daß ſie vielleicht jene Unterſcheidung zwiſchen dem abſolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit iſt, nicht ſo genau gemacht haben, daß ſie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder ſogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit ſowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefſten Unbeſtimmtheit lag, und wir wohl ſagen können, daß in dieſes dunkelſte Verhältniß auch erſt Licht durch die poſitive Philoſophie gekommen iſt. Denn von je an war die Zeit gleichſam das böſe Gewiſſen aller leeren Metaphyſik, der Punkt, dem ſie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres[1]), die abſolute Ewigkeit iſt nur ein Gedanke des Augenblicks; von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott Iſt (ſo daß wir in der Ewigkeit eben nur ſein Seyn denken, und zwar dieſes Seyn als actus purissimus), von Ewigkeit ſtellt ſich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieſer Möglichkeit hat er das Mittel, alle ſeine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszuſehen. Dieſer Moment hat alſo, ohne ſelbſt noch Zeit zu ſeyn, ſchon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Dieſen von der abſoluten Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die abſolute Ewigkeit wäre die überzeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die ſelbſt nicht etwa ein erſter Moment iſt, ſondern über aller Zeit iſt und dem erſten Moment, der von Ewigkeit iſt, nur in Gedanken vorausgeht. Dieſe vorzeitliche Ewigkeit, die für ſich ſelbſt noch nicht Zeit iſt, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine Zeit geſetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

[1] Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, ſowie Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 493. D. H.

Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst Zeit gesetzt ist; denn Zeit ist erst gesetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt ist. Es gibt keine Zeit, solang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, was von großer Wichtigkeit, ist eben, daß etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer. Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterschieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche durch die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist; 2) die Zeit der Schöpfung selbst, welche die Gegenwart ist; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll, und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverstand entstehen könne, in diese Zeit ist die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, sie ist in der zweiten zurückgehalten, arrêtirt worden. Diese arrêtirte Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen kann, deren Schema die Reihe A + A + A ist, diese bloß scheinbare Zeit, die nicht die wahre ist — die wahre wäre erst hergestellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte —, diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt die wahre Zeit zu seyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine ἐποχή der wahren Zeit ist, ist die Zeit dieser Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist, und von der man allerdings Recht hat zu sagen, daß sie nicht über diese Welt hinausgehe — diese scheinbare Zeit, die Zeit dieser Welt, also ist nur Eine, immer sich wiederholende Zeit, von dem großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, nur Ein Glied — daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung, sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Cirkel einförmig wiederkehrender Erscheinungen umläuft — diese scheinbare Zeit, die in sich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist

nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit iſt nicht Eine, ſich immer wiederholende Zeit, ſondern ſelbſt eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von Zeiten, alſo wahre, wirkliche Zeit war mit der Schöpfung — aber auch erſt mit der Schöpfung war ſie geſetzt. Demnach iſt die That, durch welche die Schöpfung geſetzt iſt, auch die — Zeit überhaupt erſt ſetzende That; die Zeit überhaupt erſt ſetzende That iſt ſelbſt πρὸ πάντων αἰώνων, vor allen Aeonen, inwiefern dieſe Unterſcheidung von Zeiten oder Aeonen erſt mit der Schöpfung geſchieht, die That der Schöpfung ſelbſt erſt das Setzende der Aeonen iſt[1]. Und wenn der Anfang der Schöpfung der iſt, daß der Sohn oder

[1] Von der ſcheinbaren Zeit ſagt ſchon ein altes orientaliſches Apophthegma: ſie ruht, ohne daß ſie aufhört zu fliegen, und ſie fliegt, ohne daß ſie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil ſie immer dieſelbe = A iſt, und ſie fliegt, weil ſie doch immer eine andere (nämlich ein anderes A) iſt. Sie ruht, weil ſie nie von der Stelle kommt, doch immer A bleibt, und ſie fliegt, weil ſie immer vergeht und immer ſich ſelbſt wieder zu ſetzen genöthigt iſt. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze iſt, und die ganze ſtets der ganzen folgt, erklärt ſich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken verſucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden iſt, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin ſucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle ſanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, ſo die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber iſt es nicht gemeint. Das Bild bezieht ſich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, ſondern der Fluß von ſeinem Urſprung bis zu ſeiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieſes Ganze, der Strom ſelbſt, iſt jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil ſeiner Maſſe, ſeines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus ſeinen Quellen wieder in ihn hinein; er beſteht keinen Augenblick aus denſelben Wellen, und die in demſelben Verhältniß zu einander ſtänden; inſofern iſt er alſo nie derſelbe, in jedem Augenblick ein anderer, und doch iſt er immer derſelbe. Auf dieſes nie-derſelbe-Bleiben bezieht ſich das ſcharfſinnige Wort des Herakleitos: niemand ſteigt zweimal in denſelben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weiſe ausgedrückt hat: niemand ſteigt aus demſelben Strom heraus, in welchen er hineingeſtiegen iſt. Der ganze Strom iſt in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derſelbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, ſondern den ganzen Strom verſtehe, ſo kann ich auch von ihm ſagen, er ſey A + A + A..., in beſtändiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieſer Welt. (Aus einem anderen Manuſcript.)

das, was in der Folge der Sohn seyn wird, ex actu puro in potentiam gesetzt wird, so ist auch der Sohn πρὸ πάντων αἰώνων gesetzt; denn erst dadurch, daß er gesetzt ist, also durch ihn selbst sind die Aeonen gesetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1, 2), wo von dem Sohn gesagt ist, δι οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, gesetzt sind, kann selbst keinem einzelnen Aeon angehören; er ist vor allen Aeonen und durchaus nicht Geschöpf, weil es erst eine Schöpfung gibt, wenn Er als solcher, als besondere, vom Vater unterschiedene Potenz gesetzt ist.

So viel noch über unser Verhältniß zu den älteren theologischen Bestimmungen, die sich uns nun dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken alles ewig heißt, was vor die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun ist aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgische gesetzt wird, vor der Schöpfung, und in diesem Sinn also allerdings ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, ewig zu denken, ist der populären Denkart ganz gemäß, der sich nicht nur die Theologen, sondern das Neue Testament selbst anschließt.

In dem Text des Johannes ist das ἐν ἀρχῇ bei den drei Gliedern des Verses zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. „Im Anfang war der Logos". Hier bedeutet „im Anfang" schlechthin ewiges Seyn. „Im Anfang war er bei Gott". Hier bedeutet „im Anfang" von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls „im Anfang", d. h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umsturz gesetzt ist, vor dieser Welt, mit der der Logos außergöttliche Person wurde, „war der Logos Gott (θεός)". Es heißt nicht: er ist Gott, es heißt: er war Gott, und das geschichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwischt werden. Es ist starres, aber eben darum nicht verständliches Dogma, wenn man sagt: Er ist Gott. Auf dem Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang seiner Erzählung steht, war er Gott und ist der, der Gott seyn wird, aber er ist nicht Gott (dieß nicht arianisch, denn arianisch ist zu sagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht

war. Aber nach unſerer Anſicht iſt kein Moment, wo er nicht war, obgleich nicht in jedem Moment zu ſagen iſt: er iſt Gott, wirklich nämlich; denn naturâ iſt er es freilich in jedem Moment).

Die ſtrengſte Beſtimmung hinſichtlich der wahren Gottheit Chriſti iſt unſtreitig dieſe: der Sohn ſey ſo weſentlich Gott, daß der Vater ſelbſt nicht Gott ſeyn würde ohne den Sohn. Nun iſt allgemein anerkannt, Gott in der reinen, abſoluten Ewigkeit ſey unerkennbar, alſo auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das nothwendige Seyn. Gott aber iſt weſentlich Freiheit, aber in der Freiheit gegen ſein Urſeyn (denn nur darin kann ſeine Freiheit beſtehen), in der Freiheit Schöpfer zu ſeyn, ſieht er ſich erſt und iſt er erſt, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige ὑποκείμενον der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Alſo iſt erſt der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit iſt, und thun kann, was er will, d. h. er iſt ſelbſt erſt wirklich Gott mit dem wenigſtens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann inſofern ſagen: der Sohn gehört mit zu dem Weſen Gottes, nämlich Gottes als ſolchen, er iſt inſofern allerdings durch das Weſen Gottes (necessitate naturae divinae) geſetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Subſtanz verſteht.

Unſere bisherige Erklärung des Johanneiſchen Prologs wird ſich dem Denkenden gerade dadurch ſelbſt empfehlen, daß ſie in dem Anfang deſſelben keine bloßen Tautologien, ſondern etwas Fortſchreitendes ſieht von dem: ὁ λόγος ἦν (er war ohne alle Beſtimmung), zu dem: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, und dem: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Daß dieß keine Subtilitäten ſind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, oder, daß Johannes mit dem „θεὸς ἦν" etwas anderes und mehr geſagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung

zu reden, nöthig findet, den früheren Satz „er war bei Gott“ zu reaſſumiren. Denn in der Schöpfung war er bloß (als Potenz) bei Gott, aber nicht Gott. Deßhalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, er war im Anfang bei Gott; er bedarf dieß als Uebergang, um im dritten Vers von ſeiner Funktion in der Schöpfung zu ſprechen. „Alles iſt durch ihn geworden und ohne ihn iſt nichts geworden, was geworden iſt“. Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt iſt hiemit als demiurgiſche Potenz beſtimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: In ihm war Leben: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Gewöhnlich: In ihm war die Urſache des Lebens. Der Sinn würde an ſich wohl mit unſerer Anſicht ſtimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war das Leben, ſondern: In ihm ſelbſt (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Chriſti: Wie der Vater Leben in ſich ſelbſt hat, ſo hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm ſelbſt: ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν (nicht τὴν ζωήν) ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν (nicht τὴν ζωήν) ἔχειν ἐν ἑαυτῷ[1]. — Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν iſt alſo ganz = dem: αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ. Mit den Worten: In ihm ſelbſt war Leben, iſt alſo die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es iſt von dem Sohn die Rede, wie er nun ſchon außer dem Vater als ſelbſtändige Perſönlichkeit iſt, die Leben in ſich ſelbſt hat. Das ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν bildet gleichſam den Gegenſatz zum θεὸς ἦν (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint iſt, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und dieſes Leben war das Licht der Menſchen: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu ſeyn, dadurch hat er ihn dem Menſchengeſchlecht gegeben. Dieſes ſelbſtändige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menſchengeſchlechtes. Dieſes iſt dadurch ſtillſchweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finſterniß anheimgefallen,

[1] Joh. 5, 26.

erklärt. Darum fährt die Rede fort: Auch ſcheinet dieſes Licht wirklich in der Finſterniß: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.* Finſterniß = Heidenthum. Das Scheinen iſt etwas Unwillkürliches — bloß Natürliches —: eben dieß wird durch das Präſens und das Imperſonale *φαίνει* ausgedrückt. Der Sinn iſt: et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris. Mit dieſen Worten iſt alſo die bloß natürliche Wirkung dieſes Lichts, ſeine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen iſt noch nichts Perſönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte ſich nicht beſtimmter ausdrücken laſſen als durch dieſe Worte: das Licht ſcheint in der Finſterniß. „Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es iſt ein Geringes, daß du mir dienſt, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrloſete in Iſrael wiederzubringen, ſondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht", ſpricht Gott bei Jeſaias [1]. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) iſt ſo beſtimmt ausgedrückt, daß Jeſaias 42, 19 ſogar die Worte ſtehen, die ſonſt auf keine Weiſe erklärbar ſind: Wer iſt ſo blind als mein Knecht, wer iſt ſo taub wie mein Bote, den ich ſende? Wer iſt ſo blind als der Vollkommene, ſo blind als der Knecht des Herrn?

Weiter heißt es dann bei Johannes: Und die Finſterniß faßte, begriff es (das Licht) nicht: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε.* Dieß iſt daſſelbe, was wir vom Heidenthum geſagt: auch im Heidenthum iſt Chriſtus, aber nicht als ſolcher, nicht, daß er nicht da wäre, ſondern daß er nicht als ſolcher begriffen wird; für die Heiden iſt Chriſtus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apoſtel die Geſchichte jener noch unbeſtimmten Perſönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Chriſtenthum übergehen. Auch dieß geſchieht ganz in der geſchichtlichen Ordnung, indem er zuerſt des Vorläufers Chriſti, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Menſch von Gott geſandt, ſein

[1] 42, 6. 49, 6.

Name war Johannes; dieſer kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, ſondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er ſelbſt war das Licht, ſeine ganze Beſtimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein ſtetiges Fortſchreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem verfinſterten Bewußtſeyn, wo es zwar nicht aufhört das Licht dieſes Bewußtſeyns zu ſeyn, aber ſein eigentliches Selbſt noch unbegriffen iſt. Dieſe Zwiſchenzuſtände machen die Menſchheit Chriſti erſt verſtändlich. Johannes iſt weit entfernt, jenen unmittelbaren Uebergang aus der reinen Gottheit in die menſchliche Geſtalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorſtellung annimmt, die daher genöthigt iſt, ſchon vom vierten Vers an alles von dem Menſchgewordenen zu verſtehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finſterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgiſchen Funktion im dritten Vers ſogleich zur Erſcheinung in der Menſchheit überzugehen; dazwiſchen liegt das ganze Heidenthum, ſowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finſterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerſtand erklären, den Chriſtus bei ſeiner Erſcheinung als Menſch gefunden. Dem widerſpricht das Präſens *φαίνει*, Chriſti Erſcheinung im Fleiſch iſt ein ſo beſtimmt zeitliches Faktum, daß hier ſchlechterdings ſtehen müßte: das Licht erſchien, ging auf in der Finſterniß, nicht: es ſcheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zuſtand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Chriſti beſchrieben wird. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*: es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen — das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur ſcheinende und alſo ſcheinbare iſt. Seichter kann nicht exegeſirt werden, als wenn das *φῶς ἀληθινόν* im Gegenſatz von dem Täufer verſtanden wird; der Täufer war weder das bloß ſcheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das

wahre Licht iſt dem entgegengeſetzt, das bloß ſchien, indeß das wahre beſchrieben wird als das jeden Menſchen erleuchtet, ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (φωτίζει als Tranſitivum ſteht mit dem unperſönlichen φαίνει in offenbarem Gegenſatz), das Licht, das nicht mehr bloß ſcheinet, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finſterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der ſich die perſönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, wie nachher von Johannes: ἦν βαπτίζων, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apoſtel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch ſchon vorher in der Welt geweſen iſt, daher er fortfährt: Er war in der Welt: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menſchgewordenen verſtanden und daher überſetzt: jam inter homines versabatur. Allein κόσμος kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, da nun hier nicht die bloße Menſchheit verſtanden werden kann, ſo auch dort nicht, und der Satz: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, iſt daher noch von dem allgemeinen Daſeyn des Subjekts zu verſtehen: er war ſchon immer in der Welt, denn die Welt iſt ſogar durch ihn geworden — alſo er war in der Welt als demiurgiſche Potenz —, er war in der Welt, die Welt erkannte ihn nur nicht in jenem ſeinem allgemeinen Daſeyn — mundus eum ignorabat —, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erſt (V. 11) kommt der Apoſtel auf ſeine ſpecielle Erſcheinung zu ſprechen. Er kam zu den Seinigen, d. h. zu denen, die ihn ſchon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos iſt nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, ſie ſind die, welche ihn ſchon kannten. Εἰς τὰ ἴδια heißt ſprachgemäß „zu ſeinem Geſchlecht", ad familiam, ad gentem suam, zu dem jüdiſchen Volk, das er ſich zum voraus angeeignet, unter dem er als Chriſtus im Kommen begriffen, alſo zuvor ſchon, wenn auch nur als bloß

zukünftig, bekannt war. Aber *οἱ ἴδιοι*, die Seinen nahmen ihn nicht an, sie stießen ihn zurück. Es heißt nicht: sie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: sie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finsterniß: sie begriff ihn nicht; es heißt nicht *οὐ κατέλαβον*, sondern *οὐ παρέλαβον*, sie erkannten ihn wohl, sahen ihn wohl als den, der er ist, als den Sohn Gottes, sie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Person erscheint, jetzt ist die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und also auch des freien Annehmens gekommen. Die Heiden stießen das Licht in seiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, sie begriffen es nur nicht; die Juden aber stießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apostel fort, der jetzt ganz ins Persönliche übergeht), die ihn annahmen, denen gab er Macht (Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden, d. h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichsam in suspenso bis auf das letzte Faktum, das alles beschließt. Mit diesem schließt auch der Apostel, indem er sagt: Und jenes Subjekt — hier muß er die abstrakte Beziehung *ὁ λόγος* wieder aufnehmen, er will sagen, dieses Subjekt, das nun schon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet, in dem das alles vereinigt ist, was bisher exponirt worden — dieses Subjekt ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (*ἐθεασάμεθα*, hierauf ruht das Hauptgewicht) — nachdem er erst verborgen und im Kommen begriffen gewesen war, sahen wir seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater (wir sahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von seiner ursprünglichen Gottheit, seinem Einssein mit dem Vater sich herschreibt; wir sahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater selbst ist). Denn der Wille, vermöge dessen er menschliche Natur annimmt, ist nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er ist der Wille des wahren

Sohns, deſſen, der im Schoße, d. h. im Vertrauen des Vaters iſt, und dieſes vom Himmel, d. h. von der urſprünglichen Gottheit ſelbſt herkommende Subjekt offenbart ſich als dieſes eben nur in dem Menſch gewordenen, ſo daß eben darum, wer den Menſch gewordenen ſieht, den göttlichen, den wahren Sohn, alſo den Vater ſelbſt ſieht. Dieß iſt das erſtaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns ſelbſt angehenden Geſchichte, welch' Johannes im Beginn ſeines Evangeliums mit ſchnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirft, eine Geſchichte, welche unſer Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu wiſſen (und Sie wiſſen, was ich wiſſen nenne; nicht jenes nur ſogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Poſitives, das uns nur wieder da hinſtellt, wo wir zuvor geweſen, ohne daß unſerem Bewußtſeyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden — alles bloß rationale Wiſſen iſt im Grunde nur nicht wiſſendes Wiſſen —), dieß alſo, ſage ich, iſt das Ende der Geſchichte, welche zu wiſſen mehr werth iſt als alles andere Wiſſen.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Deutlich sind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären versucht haben, die allgemeinen und persönlichen Wirkungen Christi unterschieden, aber damit sind auch beide anerkannt. Die Sphäre seiner allgemeinen Wirkung (die er nicht *als* Christus ausübt) ist das Heidenthum, seine persönliche Wirkung ist die in der Offenbarung, und eben darum ist er zugleich die persönliche Ursache aller Offenbarung. Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung. Die letzte ist uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geschichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältnisse verfolgt, die sie als solche mit dem entgegengesetzten Princip eingeht, die Momente des *Mythologie* erzeugenden Processes *sind* nur verschiedene Momente dieser natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieser Momente ist ihr Verhältniß zu dem widerstehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die *natürliche* Geschichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, so kommt es darauf an, auch der Geschichte ihrer *persönlichen* Wirkung während der alttestamentlichen Verfassung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort „alttestamentliche Verfassung" im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaischen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Vor-

eltern des Volks Iſrael getreten war). Wenn wir nun aber fragen: wie wirkte die vermittelnde Potenz in der altteſtamentlichen Verfaſſung, ſo iſt hierbei, wie wir dieß ſchon bei früherer Gelegenheit geſehen haben, zum voraus feſtzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas vorausſetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt alſo, das urſprüngliche Bewußtſeyn jenes vorbehaltenen Theils der Menſchheit uns eximirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Princips, dem das Bewußtſeyn des andern und größten Theils der Menſchheit unterworfen iſt, iſt es vielmehr mit dieſem in einem ganz gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt iſt für jenen Theil der Menſchheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz ſich mit ihm in ein perſönliches Verhältniß geſetzt habe, derſelbe wie für den größeren Theil, zu dem ſie in einem bloß natürlichen Verhältniß ſtand. Ein unmittelbares Verhältniß hat die geſammte Menſchheit, hat alſo das Bewußtſeyn auch zum Beiſpiel in Abraham nur zu dem einſeitig-, dem falſch-Einen Gott[1]. Der unmittelbare Gott auch des iſraelitiſchen Bewußtſeyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von dieſem geſagt iſt, ſtets auch von den Vätern des iſraelitiſchen Volks mit gilt, ſowie ich unter Iſrael das ganze Geſchlecht verſtehe, mit Ahnherrn und Nachkommen), der unmittelbare Gott des iſraelitiſchen Bewußtſeyns iſt alſo nicht der wahre, ſondern der Gott, deſſen Einzigkeit ſich ſpäter als eine ausſchließliche darſtellt, der als (auf den Alleinbeſitz des Seyns) eiferſüchtiger Gott erſcheint, der keinen andern neben ſich duldet, der als verzehrendes Feuer beſchrieben wird — aber eben dieſem Gott nicht ſowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der Wirklichkeit zum wahren Gott vermittelnd, ſteht nun eine andere Perſönlichkeit, welche dem Bewußtſeyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder aufſchließt, ſo daß alſo dieſer Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein urſprünglicher, ſondern ein hervorgebrachter

[1] Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, 7. Vorleſung, S. 144 ff. D. H.

iſt, und ein ſolcher muß er ja auch ſeyn, wenn er ein geoffenbarter ſeyn ſoll. Offenbarung iſt zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verſchiedener Anwendung fähig iſt, oder ſich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem beſtimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet iſt, und in welchem es ſonſt gewöhnlich gebraucht wird, iſt dabei verſtanden, daß es der wahre Gott iſt, der ſich offenbart. Jede Offenbarung iſt ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang ſtattfindet, und der daher einen früheren Zuſtand vorausſetzt. Es fragt ſich, was in dieſem früheren Zuſtand, und demnach als Vorausſetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwa ein gänzliches Nichtwiſſen, ein Bewußtſeyn, in dem ſchlechterdings nichts von Gott iſt? Unmöglich. Denn wir haben geſehen, daß das menſchliche Bewußtſeyn das natürlich Gott ſetzende iſt. Die Offenbarung findet alſo im Bewußtſeyn einen Gott vor, und wenn ſie Offenbarung des wahren Gottes iſt, kann ſie es nur auf die Weiſe ſeyn, daß ſie den wahren Gott an die Stelle eines anderen ſetzt, der, wenn auch nicht eben der falſche, doch wenigſtens nicht der wahre iſt. Es liegt, ſagte ich, ſchon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter ſeyn kann, iſt er aber ein hervorgebrachter, ſo ſetzt er etwas voraus, das ſchon da iſt (gleichſam eine materia ex qua, eine Grundlage, aus der er entſteht), und dieſes ſchon Daſeyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls alſo in der Art, wie es zuvor da iſt, negirt, aufgehoben, im Gegenſatz mit welchem alſo der wahre Begriff hervorgebracht werden ſoll, dieſes zuvor Daſeyende kann eben darum nicht das Wahre ſeyn. Im Allgemeinen iſt dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im beſonderen Fall geſchehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A. T. (denn von dieſer iſt die Rede) ſich verhalte, iſt genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzeſten Weg einzuſchlagen, das Verhältniß gleich an einem beſonderen Ereigniß deutlich zu machen ſuchen, einem ſolchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der altteſtamentlichen Offenbarung gelten kann.

Nach dieſen Geſchichten, ſo erzählt das erſte Buch Moſis, ver-

ſuchte Gott (Elohim) Abraham und ſprach zu ihm: Nimm Iſaak, den einigen Sohn, den du lieb haſt, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daſelbſt zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir ſagen werde. — Nach den Begriffen, welche bei der ſogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ausmachen, iſt es nun ſchon unbegreiflich, wie Gott in ein ſolches unmittelbares Verhältniß zu einem menſchlichen Individuum treten könne, daß er mit ihm ſpricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Beſtimmteres dabei denken zu können, ſich zum Grundſatz gemacht haben, an dieſen und ähnlichen Erzählungen keinen Anſtoß zu nehmen, finden wenigſtens für nöthig zu erklären, wie es als übereinſtimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menſchen, beſonders aber einen völlig gottergebenen, auf dieſe Weiſe zu *verſuchen*. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübſal auf ſich nehme, ohne in ſeiner Geſinnung zu wanken, hier handelt es ſich von einer *Handlung*, von einer *That*, gegen die ſich das reinſte menſchliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteſte Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den erſten dem zweiten Menſchengeſchlecht gegebenen Geboten auch dieſes ſteht: „Wer Menſchenblut vergeußt, deß Blut ſoll wieder vergoſſen werden. Denn Gott hat den Menſchen zu ſeinem Bilde gemacht“. Es iſt doch unmöglich, daß derſelbe Gott, der nach der Sündfluth ausgeſprochen: Ich will des Menſchen Leben rächen an einem jeglichen Menſchen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieſelbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham ſtammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot anſahen, in gewiſſen Fällen die geliebteſten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erſtgebornen zu opfern, ſo müßten wir doch alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit beiſeitſetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung *unmittelbar* verſucht oder ſollicitirt wurde, ſey weſentlich daſſelbe geweſen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzu-

nehmen, daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsch-göttliches Princip gebunden war, oder dieses zur Voraussetzung hatte. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip wirkt ja nicht für sich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausstreckt, den Sohn zu schlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier ist also Elohim und der Engel Jehovahs, מַלְאַךְ יְהוָה, unterschieden. Das Verhältniß nun zwischen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, seinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d. h. der Erscheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt sich nun schwerlich anders als so denken. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiâ, er ist immer nur actu da im Bewußtseyn, immer nur מַלְאַךְ יְהוָה, d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah, und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus; er ist nicht für sich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er sich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er setzt also das Princip dieser Sollicitation selbst als Bedingung seiner Wirklichkeit voraus; sonach ist eigentlich keiner von beiden für sich der wahre Gott, denn der wahre erscheint nur, indem er den vorausgehenden, soweit er nicht der wahre ist, aufhebt; er ist daher von diesem nicht zu trennen. Der wahre Gott ist also im A. T. durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dieß ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Ursache aller Offenbarung ist, das entgegenstehende Princip überwindet, bringt sie in ihm den wahren Gott als erscheinend hervor. Die Offenbarung ist also von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtseyn unmittelbar ein anderer, ja sich selbst ungleicher ist — aber indem er sich in diesem unmittelbaren Seyn aufhebt, sich selbst zu sich

ſelbſt vermittelt und ſo in der That im Bewußtſeyn hervorbringt. Ohne ein ſolches ſich Hervorbringen im Bewußtſeyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn ſie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt ſich kein Bewußtſeyn infundiren. Was der Menſch als Begriff in ſich aufnehmen ſoll, muß in ihm ſelbſt hervorgebracht werden, und zwar mittelſt eines ihm inwohnenden, in ihm ſchon ſeyenden Princips, das ſich als Potenz des Hervorzubringenden verhält. Die altteſtamentliche Offenbarung ſetzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze moſaiſche Einrichtung und Religionsverfaſſung beruht nur auf der Anerkennung der Realität jenes Princips, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieſes als ihre Vorausſetzung ſtehen laſſen und ſchonen. Wäre nicht in der altteſtamentlichen Offenbarung ſelbſt eine ſolche Vorausſetzung, ſo wäre keine Urſache, daß die altteſtamentliche Verfaſſung durch Chriſtum ebenſo wie das Heidenthum abolirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieſes Verhältniſſes wegen — gerade darum, weil der moſaiſchen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als dieſem ſelbſt zu Grunde liegt (zu Grunde liegt; denn es iſt eben das, was in ihr beſtändig beherrſcht, eingeſchränkt und gewiſſen Geſetzen unterworfen wird), gerade darum iſt das A. T. vorzugsweiſe die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip vorausſetzt. Chriſtus iſt das Ende der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums iſt; er macht der Offenbarung, die, wie geſagt, ſtets ein verdunkelndes Princip vorausſetzt, wie dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erſcheinung Chriſti iſt eben darum mehr als nur Offenbarung, eben weil ſie die Vorausſetzung der Offenbarung und damit dieſe ſelbſt aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum ſetzen, ſo iſt die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Chriſtenthum die Offenbarung, welche dieſe Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, alſo Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweiſe aufhebt.

Darauf, daß die Voraussetzung geschont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthselhafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des A. T. Doch muß hier ein Unterschied gemacht werden. Das Volk Israel schreibt sich von einem Geschlecht her, das, während der übrige Theil der Menschheit sich zu Völkern bestimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, sich außer den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einst der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festhielt. Dieser Gott, der ursprünglich, ohne einen andern neben sich zu haben, allein verehrt wird, ist, wie ich bei Gelegenheit des Zabismus[1] gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegensatz mit allen spätern noch immer geistig als der Herr des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Diese Einheit und Geistigkeit des Gottes blieb in dem Geschlecht der Abrahamiden immer das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf der Erde, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist" — immer blieb diese Einheit und Geistigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieser Seite faßt Strabo die mosaische Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moses spricht. Er sprach, sagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dieß bezieht sich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebensowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menschlich-gestaltete Götter (ἀνθρωπομόρφους) bilden. Denn nur das allein sey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (sehr häufig ist im A. T. Himmel mit Gott synonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von diesem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von dem gliche, was wir bei uns sehen (einem Concreten). Abstehen also müsse man von aller Götterbildnerei. Aber einen Tempel müsse man umgrenzen, und in diesem ein prachtvolles Heiligthum und dort Gott verehren ohne Gestalt (χωρὶς εἴδους). So weit Strabo. Aber schon während die Abrahamiden in Aegypten

[1] Philosophie der Mythologie, S. 175 ff.; vergl. S. 197 ff. D. H.

verweilten, hatte ſich in Folge des fortſchreitenden allgemeinen mythologiſchen Proceſſes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte ſich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerſt noch keinen andern außer ſich kannte, zu einem ausſchließlicheren — kroniſchen — fortbeſtimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus dieſem Land (wie ihr Ausgang von Profanſcribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Moſis dargeſtellt wird, ſich vielleicht etwas beſtimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweiſe treu, die in den Augen der Aegypter ein Greuel war, ſuchen die Pharaonen ſie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweiſe, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Iſrael zum Bauen mit Unbarmherzigkeit und machten ihnen das Leben ſauer mit ſchwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)[1]. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß ſie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon iſt in der ägyptiſchen Gotteslehre jenes blinde, ausſchließliche, verzehrende Princip, das, ſchon einem andern und milderen Gott, Oſiris, weichend, nur noch in kleineren, ſeine eingeſchränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet ſind[2]. Plutarch in ſeiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die ſagen: ſieben Tage lang ſey Typhon, da er der Herrſchaft entſetzt worden, auf der Flucht geweſen, und nachdem er ſich gerettet, habe er zwei Söhne, den Hieroſolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geſchöpft, haben alſo offenbar die Vorſtellung von der jüdiſchen Religion, daß ſie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon geſtiftete oder mit ihm zuſammenhängende ſey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch ſeiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hieroſolymus und Judas. Regnante Iside, ſagt er, exundantem per Aegyptum mul-

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 402. D. H.
[2] Ebendaſelbſt, S. 389. D. H.

titudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die ſieben Tage der Flucht des Typhon ſind nicht ohne Bedeutung; am ſiebenten Tage ruhte Typhon von ſeiner Flucht; ſo erklärt man ſich den Sabbath des ſiebenten Tags. Auch Tacitus[1] erwähnt des ſiebenten zur Ruhe beſtimmten Tags und des ſiebenten Feierjahres; nach einigen ſey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeigte Verehrung, weil, ſagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren früheſten Sitzen verjagt worden ſeyen. Demnach wären ſie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrſchaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos iſt aber in der Vorſtellung der Römer und Griechen das dem Typhon entſprechende Weſen. Es mag zufällig ſeyn, iſt aber doch bemerkenswerth, daß das erſte oder eines der erſten Lager der Israeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo ſie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für ſie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. Baal-Zephon (ſo wird der Ort genannt) iſt unſtreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon[2]. Ja, was noch ſonderbarer iſt, ein Prophet, und zwar Amos, der ſchon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle[3], wo Jehovah den Iſraeliten ſagt: Habt ihr vom Hauſe Iſrael in der Wüſte die 40 Jahre lang mir Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hütte eures Königs (des Molächs) und Kium, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch ſelbſt gemacht hattet. Philologiſch gewiß iſt, daß Kium kein anderer iſt als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte ſich von dem Falſchen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu ſeiner Vorausſetzung. Beides verwirrt ſich im Bewußtſeyn. Das Princip, in welchem Gott nicht ſeiner wahren Gottheit nach iſt, iſt darum doch ein reelles Princip,

[1] a. a. O. Cap. 5.

[2] Vergl. bei Champollion, Descr. de l'Egypte s. l. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf koptiſchen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das maledictionem faciens, impium bedeutet.

[3] 5. 26.

und inwiefern es zur Offenbarung diente, allerdings nicht allein oder für ſich, aber in dieſer Verbindung göttliches Princip, ein wahres Princip der göttlichen Oekonomie.

Wenn noch ein ſpäterer Prophet, Jeremias[1], Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß ſie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzuſetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, ſo ſetzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieſes Gebot als ein göttliches angeſehen habe, und allerdings daſſelbe Princip, das die Heiden zu ſolchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu ſolchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erſcheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Iſaaks verlangt hat, als identiſch mit ſich und ſegnet Abraham, weil er ſein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieſes feſthält, daß die Offenbarung ihre Vorausſetzung nicht abſolut aufheben durfte (dieß geſchah erſt, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im A. T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidniſch erſcheinen muß, wie das offenbar Heidniſche mancher durch die moſaiſche Geſetzgebung vorgeſchriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon ſpreche, habe ich zu dem bereits über altteſtamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem מַלְאַךְ יְהוָה, dem Engel Jehovahs, unmittelbar die zweite göttliche Perſon ſehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung iſt. Zwar es iſt die zweite Potenz, welche die eigentliche Urſache der Offenbarung, d. h. die Urſache der Erſcheinung des Jehovah — Urſache der Erſcheinung des Jehovah in dem B des Bewußtſeyns — iſt, aber ſie iſt nicht dieſe Erſcheinung ſelbſt. Es iſt das B ſelbſt, was durch die zweite Potenz zum Erſcheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erſcheinungsmedium von ſich wird[2]. Immer macht die

[1] 7, 31 (vergl v. 22) und 32, 35.

[2] Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie. D. H.

folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ὑποφήτης, zu ihrem Aussprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im Großen und Ganzen im A. T. der Vater von dem Sohn, im N. T. der Sohn von dem Geist weissagt, so ist die Urpotenz selbst — der Urgott, der im Bewußtseyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseyns selbst aufzuheben —, die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten, und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze A. T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen Name selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft. — In weiterem Fortschreiten, namentlich in den prophetischen Büchern, wird nun die zweite Potenz selbst wieder zum Organ sowie zum Gegenstand der dritten, so daß auch der Begriff des מַלְאַךְ יְהוָה ein fortrückender und in verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, und man eben an diesem Fortrücken ein weit sichereres Merkmal des relativen Alters der verschiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man sich bisher beholfen[1]. — Dieses Successive der Potenzen ist der

[1] Zuerst also (in der Genesis und den historischen Büchern) ist der Malach Jehovah das durch A^2 bestimmte B, die zweite Potenz ist es, welche die erste zu ihrem Malach macht. Dieß ist so zu verstehen. Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion war der älteste, noch in seiner ganzen Geistigkeit erhaltene Zabismus, der El Olam, der Gott, der dem Bewußtseyn nicht erst geworden, und also auch nicht geoffenbart ist. Der unvordenkliche Gott Abrahams ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtseyn seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit erleidet — ihm ist es noch der allgemeine, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Princips an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir durch A^2 bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtseyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Processes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren

größte Schlüſſel für das Verſtändniß des A. T., mit dem ſich Erſtaunenswerthes entdecken, beſonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt von der Realität der altteſtamentlichen Vorſtellungen, der relativen Wahrheit aller in der altteſtamentlichen Religion angenommenen Verhältniſſe. Iſt ſchon in den mythologiſchen Vorſtellungen Wahrheit und Realität, ſo iſt noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen des A. T., welchen die mythologiſchen ſchon nur zu *Grunde* liegen, zur

ſoll, iſt der wahre Gott, der יְהוָה, aber auch dieſer iſt in ſeiner Erſcheinung an die Folge jener Potenzen gewieſen. Zuerſt alſo macht die höhere Potenz, oder vielmehr die durch ſie hindurchwirkende zweite Perſönlichkeit (denn im A. T. wird die Potenz noch nicht von der Perſönlichkeit durchbrochen, ſie wirkt nur durch ſie hindurch) — dieſe alſo, die in der zweiten Potenz wirkende Perſönlichkeit macht zunächſt jenes erſte und tiefſte Princip B zum Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, zum מַלְאַךְ יְהוָה, zum *Engel* des Jehovah, dem alles Gotteswürdige zugeſchrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B. auch die Verſuchung Abrahams und ſelbſt die Verſuchung zur Abgötterei zugeſchrieben wird. Dieſes Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei walten laſſen, wie ſie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur iſt manches nach unſeren Begriffen Gottes Unwürdige, wie in manchem, was in den moſaiſchen Erzählungen ſelbſt dem Jehovah zugeſchrieben wird (denn jenes Princip iſt gleichſam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der inſofern immer als ein doppelter erſcheint, von ſeiner einen Seite als der rächende, eiferſüchtige, blindſtrafende und verzehrende, von der andern als der barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft, nur an Erzählungen wie die im Buch Joſua (Kap. 7), wo die Kinder Iſraels ſich vergreifen an dem Verbannten, d. h. an der für den Jehovah vorbehaltenen Siegesbeute, — da ergrimmte der *Zorn* Jehovahs über die Kinder Iſrael, und nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher ſich verſündigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Iſrael geſteinigt und mit Feuer verbrannt iſt. *Dieſe* Seite Gottes wird das *Angeſicht* genannt, weil ſie das Vordere, das Vorausgehende, nämlich die Vorausſetzung des wahren Gottes iſt, der nur durch ſie erſcheinen kann. Von dieſem Angeſicht ſagt Jehovah ſelbſt, daß es kein Menſch ſehen und leben könne, weil es eben das abſolut Verzehrende Gottes iſt. In Bezug auf dieſes ſagt Jehovah zu Moſe (2 Moſ. 33, 3): Ich will *nicht* mit dir hinaufziehen (ins Land, welches fließet von Milch und Honig), denn du biſt ein halsſtarrig Volk, ich möchte dich unterwegs auffreſſen. Moſe dagegen iſt es daran gelegen, daß das Angeſicht Jehovahs mitgehe, und die Ankündigung, (nur) der Engel ſolle mitgehen, macht V. 4 das Volk beſtürzt: „Wo nicht dein Angeſicht gehet, ſo führe uns nicht hinauf", und Jehovah antwortet dann: Mein Angeſicht ſoll mitgehen, damit will

bloßen Materie, zum Stoff geworden ſind. Aber gerade darum haben die altteſtamentlichen Vorſtellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologiſchen, weit entfernt, ſelbſt als bloß mythologiſche behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A. T. iſt nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (das Chriſtenthum hat dieſe Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille iſt es, der auch im A. T. jene Potenzen zu ſeinen Werkzeugen gemacht, ſich in ihnen dar-

ich dir Ruhe verſchaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß iſt ſo zu verſtehen: Gegen die Völker, die er auf ſeinem Wege findet, wird Gott ſein Angeſicht kehren, ſie mit paniſchem Schrecken ſchlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich geſagt iſt), die Iſraeliten aber ſoll ſein Engel leiten — doch nur, wenn ſie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Moſ. 26, 17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Satzungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, ſo werde ich mein Antlitz wider Euch kehren, und ſollt geſchlagen werden von euren Feinden. Deutlich iſt jene Unterſcheidung 2 Moſ. 23, 22: ſo will ich (nicht: ſo wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind ſeyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergehet, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u. ſ. w., und ich ſie vertilge. Dieſer Vertilger iſt der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name deſſelben iſt auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwürfe gegen dieſe Diſtinktion: 2 Kön. 19, 35 [hier wird aber מַלְאַךְ יְהוָה nicht mit Unterſcheidung genannt], Richt. 2, 1. 3. Allein allerdings iſt eben derſelbe, welcher der Engel, auch Zerſtörer, doch nicht als derſelbe, nicht eodem respectu). Was das Angeſicht heißt, eben daſſelbe wird auch die Herrlichkeit Gottes, כְּבוֹד יְהוָה, genannt (denn es iſt das, wodurch Gott Herr iſt), denn Moſes bittet (2 Moſ. 33, 18), ihn ſeine Herrlichkeit ſehen zu laſſen Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen laſſen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier iſt alſo in Jehovah ſelbſt ein Princip, das den Jehovah beim Namen ruft, d. h. ruft, daß er erſcheine). Aber mein Angeſicht kannſt du nicht ſehen; denn kein Menſch wird leben, der mich ſiehet. Weiter verſpricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er ſein Angeſicht nicht ſehe: wenn aber dieſes vorbei ſey, ſoll er ihm nachſehen, „denn meine Rückſeite (אֲחֹרָי) kannſt du ſehen, aber mein Angeſicht (פָּנַי) kann man nicht ſehen". So dunkel die Stelle iſt, ſieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für ſich nicht ſehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieſer iſt erſt der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue iſt — der eigentliche Jehovah. Später aber, in den Propheten, da iſt die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es iſt die Potenz der Zukunft, A^3, für welche nun das A^2 ſelbſt objektiv wird.

zuſtellen ſucht. Wie in allen bisherigen Unterſuchungen der gemeinſame Aufſchluß auch zum Theil für die letzten Erſcheinungen in der nothwendigen Succeſſion der drei Potenzen gefunden wurde, ſo muß dieſer Schlüſſel ſich auch auf das A. T. anwenden laſſen.

Sie begreifen aber, daß eine Anſicht wie die hier über die altteſtamentliche Offenbarung und Verfaſſung aufgeſtellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, inſofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot ſteht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A. T. den Grund und die unmittelbare Vorausſetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die ſie zwar beſchränken, in gewiſſe Grenzen einſchließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, ſagte ich, werde das offenbar Heidniſche und überhaupt das Räthſelhafte ſo mancher moſaiſcher Inſtitute und Gebräuche erklärbar, das man ſich ja nicht zu verbergen ſuchen muß, das vielmehr anzuerkennen iſt, um das Eigenthümliche dieſer Verfaſſung und des ſtrengen moſaiſchen Ceremonialgeſetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verſtehen, zu der die Menſchheit durch Chriſtus befreit worden. Es kann nicht die Abſicht ſeyn, in eine Erklärung des moſaiſchen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorleſungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachſen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieſer räthſelhaften, dem iſraelitiſchen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß —, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Chriſto iſt nicht mehr bloße Offenbarung, hier iſt die Realität, die Wirklichkeit, die Sache ſelbſt), daß, ſage ich, die bloße Offenbarung den Grund des Heidniſchen nicht ſchlechthin aufheben kann —, es iſt genug, wenn der Zuſammenhang einiger der unerklärlichſten jener Gebräuche mit dieſem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiöſen Inſtituten des iſraelitiſchen Volks mehrere ſich finden, die es geradezu mit den heidniſchen Völkern gemein hatte, iſt eine bekannte Sache. Ich will als ein ſolches nur die Beſchnei-

dung nennen. Die Beſchneidung kann zwar nicht als ein Inſtitut erſt der moſaiſchen Geſetzgebung angeſehen werden. Denn bekanntlich erhielt ſchon Abraham den Befehl, ſich und alle ſeine männlichen Nachkommen zu beſchneiden. Aber Moſes hat dieſes Gebot beſtätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beſchneidung gehört zu den unerläßlichſten und verbindlichſten Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes. Nun iſt aber die Beſchneidung ein gemeinſchaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meiſt der in Bezug auf den mythologiſchen Proceß älteſten, der Arabier, der Phönikier, der Aegypter, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage iſt nur, ob die Beſchneidung zu der Zeit, als ſie dem Abraham befohlen wurde, ein ſchon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber ſchon indem Abraham die Beſchneidung befohlen wird, wird dieſe Operation als etwas Bekanntes vorausgeſetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne ſagen: es würde uns zur Schande gereichen, unſere Schweſter einem Unbeſchnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beſchnittene in der Welt geweſen wäre? War alſo die Beſchneidung ſchon vor Abrahams Zeit und unter heidniſchen Völkern gebräuchlich, ſo hatte ſie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moſes annehmen, hat dieſe Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen deſſelben Princips aufhob oder zurückwies. Aber worin iſt nun der eigentliche erſte Grund oder Anlaß zu dieſem Gebrauch? Philo gibt an, die Beſchneidung habe ſich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewiſſe Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls mediciniſchen Hinſicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die K. Societät der Wiſſenſchaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geſchickten Reiſenden mitgab, befand ſich auch eine auf den mediciniſchen Nutzen der Beſchneidung bezügliche. Der einzige von den Reiſenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem mediciniſchen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, iſt ſo unbedeutend und ſo auf partielle Fälle beſchränkt, daß man eine ſo allgemeine und unter ſo vielen

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von ſolchen Rückſichten ableiten kann. Es iſt alſo kein Zweifel, daß mit dieſem Gebrauch auch unter den Heiden ſchon urſprünglich ſelbſt eine religiöſe Bedeutung verbunden war. Es fragt ſich, welche. Der erſte, der im Allgemeinen das Richtige geſehen iſt der Engländer Spencer, deſſen Buch de legibus Hebraeorum ritualibus billig jedem Theologie oder Religionsgeſchichte gründlich Studirenden bekannt ſeyn ſollte, über deſſen Erklärungsſyſtem des moſaiſchen Ritualgeſetzes ich übrigens mich in der Folge näher ausſprechen werde. Spencer meint, die Einſetzung der Beſchneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogien) der heidniſchen Völker gehabt. So im Allgemeinen iſt ſein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beſchneidung ſey eingeführt worden, um durch die Verſtümmelung dieſes Theils Phallosproceſſionen zu verhindern, ſo irrt er ſich. Denn die Beſchneidung iſt viel älter als die Phallagogien. Von den Aegyptern bezeugt Herodotos, daß die Sitte der Beſchneidung bei ihnen ἀπ' ἀρχῆς, von den älteſten Zeiten ſich herſchreibt[1] In den früher[2] citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Euſebius wird die Beſchneidung von Kronos hergeleitet; alſo ſie ſchreibt ſich aus der kroniſchen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgeſetzt, iſt das Wahrſcheinlichſte, zu ſagen, ſie beziehe ſich auf die Entmannung des Uranos; denn es iſt eine allgemeine Vorſtellungsweiſe, die Entkräftung eines früher herrſchenden Princips als Entmannung deſſelben vorzuſtellen. Mit jedem ſolchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher geſehen, Erſcheinungen eines fanatiſchen Orgiasmus verbunden, ſo daß z. B. Prieſter der Kybele in heiliger Wuth ſich ſelbſt entmannten; wie die verabſcheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verſchneiden und ſie zum Dienſt gewiſſer Gottheiten zu weihen, ſeine erſte Veranlaſſung ebenfalls in dieſer mythologiſchen Vorſtellung hatte. Auf mildere und menſchlichere Weiſe wäre nun die Entmannung, d. h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des älteſten Princips durch die Beſchneidung gefeiert worden. Denn daß mythologiſche Vorſtel-

[1] Lib. II, c. 104.

[2] Philoſophie der Mythologie, S. 312. D. H.

lungen und Verhältniſſe, von denen das Bewußtſeyn ergriffen war, in nachahmenden, mimiſchen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche beſteht, dieß habe ich in der Philoſophie der Mythologie an einigen ſchlagenden Beiſpielen nachgewieſen. Dieſe Stellung — oder daß die Beſchneidung die Beſchränkung des wilden Princips ausdrückte, iſt um ſo wahrſcheinlicher, als im moſaiſchen Geſetzbuch ſelbſt die Beſchneidung gewiſſermaßen moraliſch ausgelegt wird als Beſchneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsſtarrigen und Titaniſchen der Seele (Deut. 10, 16. 30, 6). Auch die Propheten ſprechen in demſelben Sinne davon, z. B. Jeremias 4, 4: Beſchneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Vorhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löſchen möge. Was hier der Zorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenſo gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung iſt nur eine andere in jener als in dieſem. — So viel von der Beſchneidung.

Auffallend nach unſern Begriffen ſind demnächſt auch die Verbote gewiſſer Speiſen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche ſind, von denen der Menſch nicht (wie man ſonſt denken könnte) durch einen natürlichen Abſcheu abgehalten oder zurückgeſchreckt wird. Eine Naturgeſchichte, die ſich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgäbe, ſondern ihr verſchiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verſtände, und die innern — gleichſam ſittlichen — Zuſtände, welche durch die verſchiedenen Thiere repräſentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufſchluß geben. Unter den Säugthieren iſt aber von der älteſten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Bochart iſt es Gegenſtand gleicher Abomination für Phönikier, Aethiopier, Indier, Aegypter. Daß dieſer Abſcheu jedenfalls ein uralter iſt und aus dem Heidenthum in die moſaiſche Geſetzgebung aufgenommen, iſt daraus zu ſchließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionyſos geſchlachtet wurde, ſowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem ſpäteren Bewußtſeyn angehörigen Gottheiten, z. B.

den Laren, wie jeder ſchon aus Horaz[1] weiß; die Prieſter der komaniſchen Göttin (ſie entſpricht, wie Sie wiſſen[2], dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleiſch eſſen, ſogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein ſolches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieſer Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie ſie Moſes beſchreibt, auffallend mit ägyptiſchen Heiligthümern übereinſtimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden ſind. Wer nur die Abbildungen in der Description de l'Egypte aufſchlägt, wird leicht die Gegenbilder moſaiſcher Vorſchriften und Beſchreibungen — der Teppiche, des Cherubs, des ſogenannten Gnadenſtuhls, des Tiſches mit den Schaubroden — erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kiſten, plenas sacra formidine cistas, wie ein Alter ſie nennt, die unter den heidniſchen Gebräuchen eine ſo große Rolle ſpielen und ſchon bei den Phönikiern wie bei Aegyptern und ſpäter bei Griechen gebräuchlich waren. Der Stoff iſt auch hier mythologiſch.

Von Opfern will ich vorerſt nur einiger beſonderen erwähnen, in denen ein heidniſches Element durchaus nicht zu verkennen iſt. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden ſollten, die ſich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d. h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl ſey, und auf die noch kein Joch gekommen, ſollte zu dieſem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe iſt die Farbe des Typhon, und ausdrücklich ſagt Plutarch[3], ſie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (*τῶν βοῶν τοὺς πυρροὺς*), und beobachten dabei eine ſolche Sorgfalt, daß, wenn auch nur ein weißes oder ſchwarzes Haar an dem Thier iſt, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Dieſe röthliche Kuh ſollte nicht von dem erſten Prieſter (Aaron), ſondern von dem nächſten nach ihm geſchlachtet werden, und auch dieſer ſollte ſie nicht ſelbſt ſchlachten, ſondern ſie nur

[1] Satyr. II, 3, 164. 165.
[2] Philoſophie der Mythologie, S. 251. D. H.
[3] de Isid. et Osir., c. 22.

vor seinen Augen schlachten lassen, nicht im Lager, sondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und selbst Excrementen verbrannt werden. Die Asche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwasser verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Priester, der sie schlachten ließ, und der sie verbrannt hatte, und selbst der die Asche gesammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle diese wurden selbst unrein, und mußten ihre Kleider waschen, ihren Leib im Wasser baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Mos. 19, 1 ff.).

Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Mosis beweisen nichts gegen die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung, vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn geoffenbarte seyn — dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.

Nicht weniger superstitiös erscheint eine andere Einrichtung (3 Mos., 16), daß nämlich am großen Versöhnungstag (= unserm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah gestellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworfen, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Asasel (ich werde mich über diesen Namen gleich erklären), d. h. das Loos entschied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelassen werden sollte. Der letzte wurde zuerst lebendig vor Jehovah gestellt, hierauf, nachdem Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt gelegt und auf ihn alle Missethat der Kinder Israel bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüste frei entsendet, damit also der Bock alle ihre Missethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüste bleibe. Seltsam genug erscheint dieser Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah steht, auf der andern der Asasel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Asasel selbst durch Wüste erklären. Dieser Erklärung (gesetzt, sie ließe sich etwa durch Vergleichung mit dem Arabischen rechtfertigen) widerspricht indeß schon der offenbare

Gegenſatz; der eine Bock ſoll gehören לַיהוָה (Laadonai, wie die Juden es ausſprechen), der andere לַעֲזָאזֵל, dem Aſaſel; Jehovah iſt eine Perſon, alſo ſcheint es, muß Aſaſel auch eine Perſon ſeyn. Unbegreiflich auch wäre, warum dieſer ſonſt nirgends vorkommende Name der Wüſte gerade hier gebraucht würde, da es der hebräiſchen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdieß die unerträglichſte Tautologie herauskäme, wenn geſagt wäre, der eine Bock ſoll in die Wüſte (laasasel) nach der Wüſte zu (hammidbara) entſendet werden. Aſaſel iſt alſo ganz entſchieden nomen personae. Steht aber dieß feſt, ſo muß man zugeben, daß der Aſaſel eine dem Jehovah entgegenſtehende Perſönlichkeit — ich will zwar nicht mit Spencer ſagen, der Teufel — aber doch ein θεὸς ἀντίτεχνος, ein Dämon iſt, deſſen Behauſung die Wüſte. Spencer erklärt das Wort durch fortem abeuntem, von עַז, der Starke, und dem Verbum אָזַל, das aber eigentlich ſo viel als ſchwinden, verſchwinden, bedeutet, alſo wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine ſpätere gleichſam geſchwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten iſt; von einer dahingeſchwundnen, dahinſeyenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Moſ. 32, 36; vgl. Hiob 14, 11). Jedenfalls ſieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologiſchen Verhältniſſes. Eine griechiſche Ueberſetzung gibt das Wort durch τὸν κεκρατημένον, ganz ſo wie von Typhon geſagt wird: ἐκρατήθη ὁ Τυφῶν, Typhon wurde bewältigt[1]. Die Wüſte iſt für den ſpäteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorſtellung des früheren Zuſtandes, wo alles Wüſte war, verband ſich der ſpäteren Zeit unmittelbar die Idee des Böſen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechiſchen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Böſen Entflohenſeyn ausgedrückt: Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινόν. Der Menſch iſt an das geſellige Leben gewieſen, flieht er es und begibt ſich in abſolute Einſamkeit, ſo iſt natürlich, daß gewiſſe Beziehungen, Rapports für ihn entſtehen, die in Geſellſchaft der

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 387. 437. D. H.

Menſchen gleichſam zum Schweigen gebracht ſind, ſich nicht äußern können. Denn der Menſch hat Bezug zum Tiefſten wie zum Höchſten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichſam nieder. Die unglücklichen Perſonen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beſchuldigt wurden, waren meiſt einſam, abgeſchloſſen lebende, einem contemplativen Zuſtand ergebene Perſonen. Alle diejenigen, die durch ihre Beſchäftigung ihr Leben in Einöden und in der Einſamkeit zuzubringen genöthigt ſind, z. B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, ſind in Ländern, wo die Schafweide im Großen ſeit langer Zeit eingeführt iſt, z. B. im Würtembergiſchen in den Augen des Volks mit einer Art von levis notae macula behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Apprehenſion vor ihnen, als ob ſie, wie der gemeine Mann ſich ausdrückt, mehr könnten als andere Menſchen. Daher ſie an manchen Orten auch als Quackſalber arzneilichen Rath ertheilen. Plinius in ſeiner Naturgeſchichte ſagt von den Wüſten Afrikas: In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescunt. Dieß erinnert an den Waldmenſchen des h. Antonius. Dorthin in einſame Oerter, als Behauſung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräuſch des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge noch nicht gedrungen, verwies auch der Grieche ſeinen Pan und die zu ihm gehörigen Weſen, die ſchwermüthigen Ueberbleibſel des früheren Princips. Dorthin ſetzte auch die Imagination der Iſraeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt paniſcher Weſen ſind, und deren Wohnung man ſich in der Wüſte dachte. Darum ward den Iſraeliten kein Opfer im Freien verſtattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüſte, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem allgemeinen, dem ſchrankenloſen Gott. Jehovah war nicht ein ſolcher allgemeiner, ſondern der perſönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloſer, ſondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, ſondern ſchon in einem Haus, oder in der Wüſte wenigſtens in einem Zelt ſich verehren läßt (um ſeine Faßlichkeit anzudeuten),

Wer ſein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des moſaiſchen Geſetzes[1] angeſehen, als ob er es den Schedim, jenen pauiſchen Weſen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Aſaſel fiel, wurde übrigens, wie geſagt, frei und lebendig entlaſſen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergeſſenheit, in die Wüſte zu tragen. Was man übrigens unter dem Aſaſel ſich denken mag, er iſt eben dadurch, daß man ihm die Wüſte zur Wohnung gab, als ein Weſen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch ſein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock ſey in die Wüſte geſendet worden, ſo könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich dem Aſaſel geſendet und freigelaſſen wurde, ſo muß man wohl in dieſem Gebrauch den Reſt einer älteren Superſtition vermuthen, wie denn auch der Name Aſaſel nicht erklärt, ſondern als ein dem Volk bekannter vorausgeſetzt wird. Es iſt für das iſraelitiſche Bewußtſeyn ein Weſen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüſte gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, ſeine wenn ſchon kleine und eingeſchränkte Tempel hatte. Die Anſicht der Offenbarung von den andern oder nicht wahren Göttern iſt nicht ganz die unſerer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die Realität des Heidenthums ganz entſchieden an, wie ich noch beſtimmter zeigen werde, wenn ich auf die chriſtliche Anſicht der Mythologie zu ſprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Ausſatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geſchlachtet, der andere in das Blut des geſchlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlaſſen (3 Moſ. 14). Alten Naturgottheiten, Weſen jener immer noch mit Sehnſucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Geſetz gab und allen alles gemein war, ſolchen Gottheiten waren im Alterthum an verſchiednen Orten freigelaſſene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus K. 24) erzählt, daß jenſeits des Euphrats der perſiſchen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet

[1] Levit. 17, 7.

haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt ſind die ſieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyſſee[1] dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odyſſeus geſchlachtet wurden. Sueton im Leben Cäſars (81) erzählt, Julius Cäſar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Heerde Roſſe geweiht (consecrasse) und ſie frei ſchweifend ohne Hirten entlaſſen. Wem, welchem Gott dieſe Roſſe geweiht worden, und was dieſe Entlaſſung bedeutet, bemerkt der Schriftſteller nicht. Galt ſie dem Namenloſen, Allwaltenden, an deſſen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Menſch am meiſten erinnert wird? War dieſes Freilaſſen vom Menſchen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einſetzung des bürgerlichen, von Geſetzen umſchränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens verſöhnt werden ſollte — der Gott, der das Wild hat frei gehen laſſen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäſar mit jener Freilaſſung eine königliche, bei Inauguration von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigſtens darf man einer ähnlichen bis in unſere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt geſetzt wurde, frei fliegen zu laſſen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der wahre König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Geſellſchaft alles Gebundene löſe, das alle befreiende Princip ſey.

Durch keine Religion des Alterthums war irgend ein Volk einer ſo unerträglichen, auf alle ſeine Handlungen, auf ſein ganzes Thun und Laſſen ſich erſtreckenden Knechtſchaft unterworfen, als das iſraelitiſche, daß man kaum glauben kann, es ſey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieſes religiöſe Geſetz vorſchrieb. Dieſes offenbar Superſtitiöſe, zugleich ſchlechterdings Irrationelle und Gottes unwürdig

[1] XII, 127 ff. und 340 ff.

Scheinende ſo mancher aufs ſtrengſte gebotenen Gebräuche des iſraelitiſchen Cultus hat von jeher Anſtoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungsſyſteme. Das erſte iſt das Spencerſche. Spencer nimmt an, in manchen moſaiſchen Gebräuchen habe ſich Gott zu der Denkweiſe der Iſraeliten herabgelaſſen, ja er habe einen oder den andern heidniſchen Ritus ihnen gleichſam nachgeſehen und verſtattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen geſucht — ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulsisse. Das andere Erklärungsſyſtem iſt das weit allgemeiner angenommene der ſogenannten typiſchen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom moſaiſchen Geſetz vorgeſchriebenen Handlungen, vorzüglich aber die Opfer, typi, d. h. Vorbilder ſeyn ſollten, die ihre Wahrheit nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in dem hatten, was durch ſie vorgebildet wurde, in Chriſto, und zumal in dem großen Opfer des neuen Teſtamentes.

Was Spencers Syſtem betrifft, ſo kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er ſieht im Heidenthum ſelbſt keine Nothwendigkeit. Natürlich alſo, daß er in dem heidniſchen Grund des Moſaismus auch keine Nothwendigkeit ſehen kann, wie dieß unſere Anſicht iſt. Von der andern Seite war es eine Beſchränktheit, wenn man dieſes Syſtem, welches wenigſtens das Heidniſche in manchen Ceremonien und Vorſchriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die typiſche Bedeutung ausſchließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Chriſtenthum zu denken. Aber das Chriſtenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieſes allein iſt vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältniſſes, das in ſeiner Wahrheit erſt durch Chriſtus erſchienen iſt. Ja das eigentlich Typiſche des Moſaismus iſt eben das Heidniſche in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung ſchon einen urſprünglichen, ſubſtantiellen Inhalt des Bewußtſeyns vorausſetzen muß, den ſie ſelbſt nicht aufheben darf, weil ſie nur an ihm und in ihm das Bewußtſeyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß iſt, wie geſagt, die nothwendige Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne

daß sie selbst aufgehoben wird, wie sie denn in Christo aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des mosaischen Gesetzes mit dem Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks, so wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiösen Verfassung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie existirt hat. Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monotheisten, sind die Kinder Israel in der Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten. Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtseyns. Auch haben sie so ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melaecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing — von Baal und Astharoth bis zu den Greueln der Phönikier und der kananitischen Völkerschaften, sogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch diese ist noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth[1], der offenbar ein weiblicher ist) fehlt keine der mythologischen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, wodurch aber der Schein entsteht, als wäre der Monotheismus das Ursprüngliche gewesen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es sich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus ist das zu Grunde Liegende, Ursprüngliche, der Monotheismus das Secundäre, im Gegensatz mit jenem Aufgestellte), aber dieser sogenannte Hang ist keineswegs bloß in dem roheren Theil des Volks, es sind die Gebildeten, die Könige, die vorausgehen, unter diesen selbst der, dessen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräischen Literatur und Kunst gilt, dessen Weisheit noch jetzt sprichwörtlich im ganzen Orient ist. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas scheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit sich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu schließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d. h. die neuen Götter, wie sie genannt werden, die Götter einer späteren entwickelteren

[1] 2 Chron. 15, 16; vergl. 1 Kön. 15, 13.

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterſchieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem Bildniß, verehrt wurde. Dieß iſt die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politiſchen Gründen, um die Iſraeliten vom Beſuch der hohen Feſte in Jeruſalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei güldene Kälber aufſtellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden ſollte. Hier iſt ja nun die heidniſche Grundlage offenbar, die ſchon in der Wüſte einmal ſich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieſer Bilderdienſt wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterſchieden[1]. Der Hang zur Abgötterei, wie man ſich ausdrückt, iſt unter den Juden auf einmal verſchwunden, wie ſie aus dem babyloniſchen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; wohin die nach Aſſyrien geführten Stämme gekommen und ſich verloren, iſt bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Perſern in Berührung gekommen ſeyen, unter denen eine geiſtigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrſcht habe. Aber das Merkwürdige dieſer Erſcheinung iſt, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdiſchen Volk eben um die Zeit verſchwinden, in welcher der mythologiſche Proceß in der Menſchheit überhaupt ſein Ziel erreicht hat. Dieß Zuſammentreffen iſt ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren beſtimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, ſondern das ganze Menſchengeſchlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk ſich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menſchheit ſeine Kraft verlor.

[1] Vergl. 1 Kön. 16, 31., wo es von Ahab heißt, er ſey von der Sünde Jerobeams ſogar zum Baaldienſt (dem wirklichen Götzendienſt) fortgegangen. Von Joram, Ahabs Sohn, wird geſagt, er habe wenigſtens die Bildſäule Baals wieder hinweggeſchafft (2 Kön. 3, 2).

Aus allem dem erhellt alſo, daß es, um das dem Heidniſchen Analoge in den moſaiſchen Geſetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablaſſung, Condescendenz Gottes bedarf, wie ſie Spencer annimmt. Vielmehr iſt das moſaiſche Geſetz ſelbſt der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Moſaismus iſt gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die wirkliche Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv geſetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologiſche Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu verſöhnen, dieſes Bedürfniß iſt nicht durch die Offenbarung erregt. Die Anordnungen Moſis ſetzen weder die Opfer überhaupt noch ſelbſt die einzelnen Opfer ein, ſondern geben nur direktive Vorſchriften für dieſelben. In den ſpätern Büchern, in den Propheten, aus welchen ſchon die Potenz der Zukunft, der Geiſt, ſpricht (das moſaiſche Geſetz entſpricht der dionyſiſchen Periode — das Prophetenthum geht über das Geſetz hinaus, es verhält ſich zum Geſetz, wie die Myſterien zur Mythologie; ſo wenig man ſich vorſtellen durfte, die helleniſche Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Myſterien nicht in Betracht gezogen hätte, ſo wenig iſt auch die altteſtamentliche Religionsverfaſſung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erſt völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verſtehen, ein Inſtitut, das ſich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewiſſen Momenten, auch bei anderen Religionen findet, aber ſo bleibend, ſo weſentlich, ſo unzertrennlich mit keiner verknüpft iſt, wie mit der moſaiſchen) — alſo in den Propheten weist der Jehovah ſelbſt die Opfer als von ihm gewollte von ſich ab: „Was ſoll mir die Menge eurer Opfer, ich bin ſatt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke — ich bin derſelben überdrüſſig, ich bin müde, es zu leiden“ (Jeſaias 1, 11. 14). Weit entfernt, das Typiſche des moſaiſchen Geſetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum ſelbſt ſchon anerkannt ſehen, um ſo mehr erkenne ich es im Alten Teſtament. Aber das Typiſche iſt nicht

abſichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichſten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein beſtimmtes Ziel hat, wirkt dieſes Ziel ſchon ſelbſt als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung iſt das ſeyn Sollende mitgeſetzt, und das ſeyn Sollende iſt auch ſchon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur iſt das Menſchliche, inſofern wirkt das Menſchliche ſchon in der Natur (als causa finalis); daher finden ſich in der Natur Präformationen menſchlicher, ſittlicher Verhältniſſe, z. B. in der geſellſchaftlichen Verfaſſung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben ſollte. Das Blut der Rinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9, 13. 14.), und die Aſche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Chriſti, der in Kraft des heiligen Geiſtes (der ihm folgenden dritten Perſon) ſich ſelbſt, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewiſſen ſelbſt von der Nothwendigkeit todter Werke, und ſetzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil dieſe Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher beſtändig wiederholt werden mußten, ſo waren ſie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und abſoluten Verſöhnung, unmittelbare Vorbilder im Alten Teſtamente, bloß mittelbare freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Teſtaments darum doch, oder ſie hatten vielmehr eben deßwegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; dieſe konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, wovon ſie Vorbilder, ſeine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geſchah, indem zuletzt auch die Idee der Verſöhnung überhaupt, alſo auch der Verſöhnung durch Chriſtus als bloß heidniſch erklärt wurde, womit man eben die Idee des ſchlechterdings nicht Reellen, nicht Objektiven verband [1].

[1] Einer meiner HH. Zuhörer hat mir ſchriftlich die früher ſchon gemachten Aeußerungen (im Judenthum ſey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches,

Der Apoſtel Paulus läßt dem Moſaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuſchreibt. So heißt es im Galaterbrief (4, 1 ff.): Solange der Erbe unmündig iſt, iſt er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbeſtimmte Zeit. Alſo auch wir, da wir unmündig waren, waren wir unter die kosmiſchen Elemente (die bloß kosmiſchen Potenzen — στοιχεῖα τοῦ κόσμου) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, ſandte Gott ſeinen Sohn, der vom Weibe geboren

nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Verſöhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu Grunde) als im Widerſpruch mit dem A. T. ſtehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtiſchen Verhältniß, ſo kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von meinem Standpunkt hierüber anders denke als der Apoſtel Paulus, der wohl eine tiefere Einſicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtiſchen Geiſt deſſelben ſpricht, z. B. wenn er (Röm. 8, 15) ſagt: Ihr habt nicht einen knechtiſchen Geiſt empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, ſondern einen kindlichen Geiſt; der die Galater (5, 1) ermahnt: So beſtehet nun in der Freiheit, wozu euch Chriſtus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtiſche Joch fangen — was er unter dem knechtiſchen Joch verſteht, ſieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, ſage euch, wo ihr euch beſchneiden laſſet, ſo iſt euch Chriſtus kein nütz, denn wer ſich beſchneiden läßt, iſt ſchuldig das ganze Geſetz zu thun. Jenes knechtiſche Joch iſt alſo nichts anderes als das Ganze des moſaiſchen Geſetzes. — Daß 2) die Verſöhnung im A. T. nur eine ſolche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, iſt ebenſo Lehre der Apoſtel, und erhellt eben daraus, daß die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Geſetzes tiefkundigen Verfaſſer anzeigt, iſt in dieſem Sinne geſchrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A. T. genug vorkommen, welche Liebe zu Gott, freiwilligen Gehorſam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Verſöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetiſchen Stellen. Dieß erklärt ſich eben aus dem Gegenſatz, den wir ſelbſt in der altteſtamentlichen Verfaſſung nachgewieſen haben, aus dem Gegenſatze zwiſchen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Vorausſetzung, und was eigentliche Offenbarung iſt. Das Letzte iſt als durchbrechend vorzugsweiſe in den Propheten, im Geſetz nur verhüllt. Das Prophetenthum an ſich ſchon war eigentlich die dem Geſetz entgegengeſetzte Potenz — gleichſam das Dionyſiſche im Alten Teſtament. Indem der Jude ſeine durch das Geſetz vorgeſchriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derſelben Nothwendigkeit, demſelben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch ſich jene von dieſen unterſchieden, war das Prophetiſche in ihnen, war die Zukunft, die ſie andeuteten.

und ſelbſt dem Geſetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Geſetz waren, loskaufe und uns das kindliche Verhältniß wiedergebe. Paulus ſpricht hier ohne Unterſcheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, ſagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter ſind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den ſchwachen und dürftigen Elementen (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα). Dieſe ſchwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdiſche.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Iſrael zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geſchichtlich ſchrieb ſich dieß allerdings von den perſönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den ſchon dem Abraham geſchehenen Verheißungen her. Aber abſolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Iſraels finden als den, daß das iſraelitiſche Volk nach dem Maßſtab der andern Völker gerade am wenigſten beſtimmt war eine eigne Geſchichte zu haben, am wenigſten erfüllt von jenem Weltgeiſt, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig ſich einen großen, immer dauernden Namen in der Weltgeſchichte zu erwerben, eben aus dieſem Grunde mehr ſich eignete, der Träger der göttlichen Geſchichte (im Gegenſatz der Weltgeſchichte) zu ſeyn; denn ſo ſchlaff und weich zeigte ſich dieſes Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm beſtimmte Land völlig eroberte, und ſo in Berührung mit den abgöttiſchen Völkern blieb, anſtatt, wie ihm befohlen war, einſam zu wohnen, wie ſein Gott einſam war; gleichwie auch dieß merkwürdig iſt, daß dieſes Volk den Verführungen der andern abgöttiſchen Völker faſt beſtändig unterlag, während ſich kaum eine Spur nachweiſen läßt, daß es durch ſeine Verfaſſung und ſeinen Gottesdienſt irgend eine religiöſe oder moraliſche Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieſes Volk das begünſtigte ſcheinen konnte, hat es dieſen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Poſitives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potentielles, noch verborgenes Chriſten-

thum beſtimmt werden, und gerade dieſe Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmiſche, das Natürliche, das ſie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Hülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch ſelbſt geheiligt. Um ſo ſchwerer war ihnen, ſich von ihrem rituellen Geſetz und dieſem doch eigentlich bloß kosmiſchen Element loszumachen. Eben das ins Chriſtenthum aufgenommene Heidniſche — der menſchliche Sohn Gottes — machte ihnen das Chriſtenthum ſchwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Wehmuth ſagt der Apoſtel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Chriſto, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünſche, ſelbſt verbannt, ſelbſt Anathema zu ſeyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleiſch, deren die Kindſchaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Geſetz, die Gottesdienſte und die Verheißungen, welcher auch ſind die Väter, von denen Chriſtus herkommt. Mit gleicher Wehmuth ſagt er in demſelben Brief: Blindheit iſt einem Theil von Iſrael widerfahren, ſo lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen iſt; wo alſo deutlich geſagt iſt, daß eher die Geſammtheit der Heiden den Zugang zu dem Chriſtenthum finde, als Iſrael es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moſes geleſen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn ſie es leſen. Allerdings war Chriſtus in gewiſſem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden[1]. Dieß

[1] Da durch das Chriſtenthum eigentlich die Heiden herbeigebracht wurden, ſo war das Chriſtenthum gewiſſermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) in den Moſaismus. — Chriſtus iſt aus dem Judenthum für ſich nicht zu begreifen. Jenes gibt die Materie ſeiner Exiſtenz, aber Er ſelbſt iſt eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden ſeine Materie zerſtören (tödten), und aus der zerſtörten erſt erhob ſich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erſt am Ende ſagt: *πάντα τὰ ἔθνη*. Das Gleiche drückt ſich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12, 24., vergl. V. 32; beſonders gehört hieher auch V. 35: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστιν*. Joh. 7, 35 deutet vielleicht auf ein Bewußtſeyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

empfanden alſo die Juden. Die Wirkung Chriſti auf die Heiden, die auf dieſe Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie ſahen Chriſtum bloß an als für die Heiden geſendet, nicht, wie in ſpätern Zeiten, als Betrüger, ſondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Chriſtenthum ſelbſt nur als eine Modification des Heidenthums [1]. Indem ſie den Uebergang zum Chriſtenthum verſahen und verſäumten, ſchloſſen ſie ſich von dem großen Gang der Geſchichte aus. Sie *mußten* aufhören ein Volk zu ſeyn, unter die andern Völker zerſtreut und zerſtiebt werden. Sie waren nur *etwas* als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloſes. Wie die Hülſe vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das ſie in ſich trägt, heraus iſt, ſo wurde das jüdiſche Volk auseinander geweht, und hat ſeitdem keine eigne, ſelbſtändige Geſchichte mehr; es iſt im eigentlichen Sinn *ausgeſchloſſen* von der Geſchichte.

Es wäre gewiß ein ſehr verkehrter Weg, die Iſraeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine ſogenannte *allgemeine*, das heißt eine abſolut *ungeſchichtliche* und bloß theiſtiſche Religion zu geben. Solange ſie an ihrer väterlichen Religion halten, haben ſie noch immer einen Zuſammenhang mit der *wahren* Geſchichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben iſt, und dem ſich niemand ungeſtraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgeriſſen von dieſem Zuſammenhang würden ſie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und ſchlimmere Weiſe, was ſie jetzt ſind, nämlich wie ſo viele in unſerer Zeit, die ebenfalls allen Zuſammenhang mit der Geſchichte verloren haben, und die, wie ſie, wie die Juden, extorres und exsules ſind, Heimathloſe und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen ſoge-

[1] „Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, ſagt der Jude Typhon, wir aber, Verehrer des Gottes, *der dieſen* (Chriſtus) *ſelbſt gemacht hat*, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten". Neander, Kirchengeſchichte, erſte Abth. erſten Bands, S. 380.

nannten Vernunftreligion iſt auch ſchwerlich zu erwarten. Sie ſind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das ſie am ſpäteſten einzugehen beſtimmt ſind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie ſich behaupte, und die die Erſten waren, die Letzten ſeyen. Aber ſo gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben ſind, ſo gewiß wird der Tag kommen, wo ſie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der ſie jetzt ausgeſchloſſen und wie vergeſſen ſind. Wann dieſer Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Chriſtenthums ſelbſt, zu den wirklichen Geheimniſſen. Inzwiſchen iſt es der beſſern Einſichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menſchlichſt Geſinnten für dieſe Nation zuletzt nur der Wunſch, mit dem der ſonſt nicht lobenswerthe Papſt Johann XXIII., als er in die Stadt Koſtnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Geſetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

empfanden alſo die Juden. Die Wirkung Chriſti auf die Heiden, die uf dieſe Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Neid. Sie ſahen Chriſtum bloß an als für die Heiden geſendet, nicht, wie in ſpätern Zeiten, als Betrüger, ſondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Chriſtenthum ſelbſt nur als eine Modification des Heidenthums [1]. Indem ſie den Uebergang zum Chriſtenthum verſahen und verſäumten, ſchloſſen ſie ſich von dem großen Gang der Geſchichte aus. Sie *mußten* aufhören ein Volk zu ſeyn, unter die andern Völker zerſtreut und zerſtiebt werden. Sie waren nur *etwas* als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloſes. Wie die Hülſe vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das ſie in ſich trägt, heraus iſt, ſo wurde das jüdiſche Volk auseinander geweht, und hat ſeitdem keine eigne, ſelbſtändige Geſchichte mehr; es iſt im eigentlichen Sinn *ausgeſchloſſen* von der Geſchichte.

Es wäre gewiß ein ſehr verkehrter Weg, die Iſraeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine ſogenannte *allgemeine*, das heißt eine abſolut *ungeſchichtliche* und bloß theiſtiſche Religion zu geben. Solange ſie an ihrer väterlichen Religion halten, haben ſie noch immer einen Zuſammenhang mit der *wahren* Geſchichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben iſt, und dem ſich niemand ungeſtraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgeriſſen von dieſem Zuſammenhang würden ſie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und ſchlimmere Weiſe, was ſie jetzt ſind, nämlich wie ſo viele in unſerer Zeit, die ebenfalls allen Zuſammenhang mit der Geſchichte verloren haben, und die, wie ſie, wie die Juden, extorres und exsules ſind, Heimathloſe und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Bekehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen ſoge-

[1] „Mögt ihr aus den Heiden Gekommene ihn anbeten, ſagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, *der dieſen* (Chriſtus) *ſelbſt gemacht hat*, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten". Neander, Kirchengeſchichte, erſte Abth. erſten Bands, S. 380.

nannten Vernunftreligion iſt auch ſchwerlich zu erwarten. Sie ſind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das ſie am ſpäteſten einzugehen beſtimmt ſind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie ſich behaupte, und die die Erſten waren, die Letzten ſeyen. Aber ſo gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben ſind, ſo gewiß wird der Tag kommen, wo ſie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der ſie jetzt ausgeſchloſſen und wie vergeſſen ſind. Wann dieſer Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Chriſtenthums ſelbſt, zu den wirklichen Geheimniſſen. Inzwiſchen iſt es der beſſern Einſichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menſchlichſt Geſinnten für dieſe Nation zuletzt nur der Wunſch, mit dem der ſonſt nicht lobenswerthe Papſt Johann XXIII., als er in die Stadt Koſtnitz zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Geſetzbuch entgegentragenden Juden erwiederte: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

Dreißigſte Vorleſung.

Bis jetzt alſo war von der Präexiſtenz der Perſönlichkeit die Rede, die in Chriſto erſcheinen ſollte; jetzt ſind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen *Erſcheinung* dieſer Perſönlichkeit gekommen. Dieſer Zeitpunkt war ein voraus *beſtimmter* („als die Zeit erfüllt war"). Erſt mußte alles geſchehen ſeyn, was bloß *äußerlich* geſchehen konnte. Das entgegengeſetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und alſo auch keiner Erſcheinung *aus der Höhe*. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geſchehen; dieſer bloß äußere, exoteriſche Proceß, der die Urſache der mythologiſchen Vorſtellungen und des Heidenthums ſelbſt iſt, mußte zu Ende ſeyn. Das *erklärte* Ende deſſelben (ich ſage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, ſondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen dieſen Proceß ſtellt das ſpätere römiſche Bewußtſeyn dar, das ſelbſt keinen Moment des Proceſſes mehr repräſentirte, in dem aber alle früheren zuſammenfloſſen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuſchreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortſchreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, ſelbſt die altorientaliſchen Religionen wieder erweckte, mit deren Superſtitionen ſchon zur Zeit der erſten Cäſaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müſſe, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und ſelbſt die Macht der

früheren Religionen war gleich verſtummt vor der äußeren, politiſchen Uebermacht der Römer. Die Welt war ſtill und harrte der Dinge, die da kommen ſollten. Das Chriſtenthum war unmerklich im Schoß der römiſchen Gewalten ſelbſt entſtanden, und hatte in der erſten Zeit noch nichts an dem äußern Zuſtand der Dinge verändert. Der Unterſchied zwiſchen den wichtigſten Völkern der Erde nicht nur, ſondern auch der Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden war durch das römiſche Weltreich ſchon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden ſollte. Dieſes äußere Weltreich war gleichſam der Boden, in den der Same des göttlichen Reiches geſäet werden ſollte. Zugleich mußte alſo auch der jüdiſche Particularismus unter dem römiſchen Joch ſeiner Exſpiration nahe gebracht ſeyn. Dieß erſt war die vorgeſehene Zeit. Als nun dieſe Zeit erfüllt war, da, wie der Apoſtel in der früher angeführten Stelle ſagt, ſandte Gott ſeinen Sohn, geboren von einem Weibe und ſelbſt unter das Geſetz (das äußere Geſetz) gethan. Hiemit ſind wir alſo in unſerer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Chriſti, und demnach zunächſt auf den Moment ſeiner Menſchwerdung geführt. Wir ſind damit bei dem eigentlich wichtigſten und weſentlichſten Moment dieſer ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung ſeyn wird, unſerer Unterſuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu laſſen.

Die nächſte iſt wohl die, daß die Menſchwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein ſchlechthin unerforſchliches Geheimniß angeſehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen ſuchen ſolle, oder über das einen wiſſenſchaftlichen Aufſchluß zu ſuchen, ſchon an ſich Vermeſſenheit ſey. Bedenken wir indeß, daß ſo manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verſchloſſen und unzugänglich gehalten wurde, uns ſeitdem dennoch zugänglich und verſtändlich geworden, daß was ſonſt von Menſchen geſagt wird: non omnia possumus omnes, auch von Zeiten gilt, daß alles von den erſten Principien abhängt, und es, wenn dieſen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern iſt, wenn auch in entfernteren Dingen manches,

das zuvor unbegreiflich ſchien, begreiflich wird, — bedenken wir dieß, ſo werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Verſicherung von Unerforſchlichkeit nicht ohne weiteres zurückſchrecken laſſen.

Zur näheren Verſtändigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken.

Man hat von ieher in Bezug auf die ſogenannten Geheimniſſe der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewieſen, theils die Klagen über die abſolute Unbegreiflichkeit dieſer Geheimniſſe damit zu beſchwichtigen geſucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, ſo manche für uns undurchdringliche Geheimniſſe gebe, daß wir uns z. B. ſchlechterdings beſcheiden müſſen, das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Weſen zu erklären. Bei dieſer ſehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Inſtanz iſt aber überſehen worden, daß hier ganz Diſparates verglichen wird. Es könnte ſehr wohl ſeyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein ſeiner Natur nicht zu wiſſendes iſt, in dem Fall aber iſt es ja eben damit erkannt, daß es als das ſeiner Natur nach nicht zu Erkennende beſtimmt iſt. Angenommen und vorausgeſetzt die allgemeine Schwere ſey die erſte negative Bedingung alles äußeren und ſinnlichen Seyns, ſo iſt leicht einzuſehen, daß wir die Schwere nicht auf dieſelbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieſes Aeußere ſelbſt erkennen, von dem es die Bedingung iſt. Allein indem wir dieß einſehen, ſo iſt eben damit die Schwere ſelbſt begriffen. Jenes allgemeine Prius der Natur, das Ihnen aus früheren Verhandlungen bekannt iſt, kann nur geſehen und alſo auch nur gewußt werden, indem es nicht geſehen und alſo auch eigentlich nicht gewußt wird. Denn entweder denken wir es in ſeiner abſoluten Bloßheit, alſo entkleidet von allen begreiflichen Eigenſchaften, ſo iſt es das ſeiner Natur nach nicht zu Sehende. Laſſen wir es aber mit ſolchen Eigenſchaften bekleidet ſeyn, ſo iſt es nun zwar ſichtbar, aber nur indem es zugleich zugedeckt iſt, nämlich eben durch jene Eigenſchaften, die ihm angethan ſind, mit denen es afficirt iſt; es iſt alſo nur ſichtbar, inwiefern es eigentlich nicht geſehen wird, und umgekehrt, inwiefern es geſehen wird, wird es eigentlich nicht geſehen.

Der Charakter der ganzen Natur iſt, ein Unſichtbar-Sichtbares zu ſeyn. Von dieſem Charakter der Natur iſt nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was rein dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanſchauung fallen kann. Denn wenn man z. B. ſagt, die Entſtehung der organiſchen Weſen iſt mit dem dichteſten Schleier bedeckt, ſo meint man damit nicht, daß man gar nichts davon ſehe. Denn der Vorgang wenigſtens oder die Reihe der Vorgänge bei der Bildung und Entſtehung eines Lebendigen iſt uns nicht unbekannt, ſeitdem von Naturforſchern, deren großes Verdienſt Ihnen allen bekannt iſt, das bebrütete Ei in allen Momenten ſeiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wiſſen wenigſtens was vorgeht, wenn wir es auch nicht erklären, d. h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in dieſem Proceß wirkenden Urſachen angeben können. Nun handelt es ſich hier auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menſchwerdung Chriſti. Dieſe iſt keine Sache der ſinnlichen Anſchauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, ſo hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müſſen es alſo wenigſtens denken, wir müſſen wenigſtens verſtehen, was unter demſelben gemeint ſey. Erſt dann wären wir ſo weit, als wir in dem andern Fall mit der Anſchauung ſind. Bei aller angeblichen Unerforſchlichkeit des Geheimniſſes der Menſchwerdung kann man alſo doch der Forderung ſich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde — und wirklich hat man auch ſchon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden geſucht, und die Frage kann nur ſeyn, ob der damit verbundene in anderer Hinſicht ein zuläſſiger ſey. Und ſo will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, geſetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob ſich über die Menſchwerdung jener ſeit Weltzeiten präexiſtirenden Perſönlichkeit etwas beſtimmen laſſe, daß doch dann ſelbſt wenigſtens zu ſagen ſeyn müßte, wie ſie nicht beſtimmt werden könne. Bei Gegenſtänden aber, die wenigſtens in gewiſſen Schranken eingeſchloſſen ſind, iſt ſchon dieß ein großer Schritt zur endlichen Beſtimmung derſelben, zu wiſſen, was ſie nicht ſind, oder wie ſie nicht beſtimmt werden können.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen alſo werde ich zuerſt von der gewöhnlichen Art, die Menſchwerdung vorzuſtellen, ausgehen, und ſodann ſehen, was vermöge unſerer Vorausſetzungen ſich über dieſelbe aufſtellen läßt.

Eine ſchon ſeit längerer Zeit gewöhnliche Vorſtellung iſt, daß man ſagt: der Menſch Jeſus ſey durch unmittelbare göttliche Allmacht erſchaffen worden. Mit dieſem durch göttliche Allmacht beſonders erſchaffenen Menſchen habe ſich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Perſönlichkeit auf das innigſte und vollkommenſte, bis zur Identität der Perſon, oder ſo verbunden, daß man ſagen könne: eine und dieſelbe Perſon ſey Gott und ſey Menſch. — Man war gewiſſermaßen genöthigt, ſich ſo auszudrücken, als habe die göttliche Perſon eine von ihr unabhängig vorhandene, alſo erſchaffene menſchliche Natur bloß angenommen oder angezogen, weil man verhindern mußte, daß nicht die reine Gottheit ſelbſt eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben ſcheine. Man mußte die Sache ſo vorſtellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menſchheit übergegangen, ſondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas hinzugekommen. Videndum erat, wie der gelehrte Petavius ſich ausdrückt, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse. Darum mußte der Menſch Jeſus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entſtanden ſeyn konnte, beſonders erſchaffen ſeyn. Wenn A zu B wird, ſo kann man ſagen, daß A ſich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, ſo daß jetzt nicht mehr A allein, ſondern A + B geſetzt iſt, ſo folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in ſich verändert worden, es kann in ſich ſelbſt bleiben, was es iſt, es hat nur ein neues Verhältniß eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber iſt es in ſich ſelbſt ein anderes geworden. Nun ſehen Sie aber ſogleich: nach der von uns aufgeſtellten Anſicht von der Präexiſtenz des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerſt bemerklich zu machen, eine Präexiſtenz des Sohns im eigentlichen Sinne begründet. Denn das ewige Gottſeyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weiſe eine Präexiſtenz des Sohns genannt werden. Bei Präexiſtenz wird immer an einen beſtimmten

Zuſtand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit iſt aber über alle bloße Zuſtändlichkeit erhaben. Allein wir kennen jene Perſönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren Zuſtand, in den ſie noch dazu nicht durch eigne Bewegung (denn ſonſt wäre auch dieß eine Veränderung), ſondern ohne ihr Zuthun, durch Wirkung des Menſchen geſetzt iſt — jenen Zuſtand, wo ſie als außergöttliche Potenz geſetzt, dennoch zugleich ἐν μορφῇ θεοῦ, in Geſtalt Gottes iſt, und von dieſem, der in Geſtalt Gottes iſt, wird geſagt, daß er ſich ſelbſt entäußert habe und Menſch geworden ſey und — — nicht ſeiner Gottheit, aber ſeines außergöttlichen Seyns als eines göttlichen, alſo daß er ſich eben der μορφὴ θεοῦ entäußert habe durch die Menſchwerdung, wobei denn dieſe (die Menſchwerdung ſelbſt) nur als der höchſte Akt ſeiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortdauernd bleibenden Gottheit) erſcheint (denn nur der Gott in ihm iſt jener Entäußerung der μορφὴ θεοῦ fähig), womit denn zugleich geſchieht, daß eben in dem Menſch Gewordenen die urſprüngliche Gottheit aufs leuchtendſte ſichtbar wird, wie der Apoſtel Johannes ſagt: Wir ſahen ſeine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir ſahen ihn voll Huld und Wahrheit (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), d. h. wir ſahen ihn in der ganzen Wahrheit ſeiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menſchwerdung ſichtbar geworden [1]. Hätte er in der Menſchwerdung ſeiner wahren Gottheit ſich entäußert, ſo wäre ja dieſe vielmehr unſichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine κρύψις derſelben annehmen), während es nach dem Apoſtel gerade ſeine Gottheit iſt, die in dem Menſch Gewordenen vielmehr ſichtbar wird.

Wir haben alſo keine Urſache, wie die frühere Theorie, die Menſchwerdung uneigentlich zu verſtehen, und die zwei Handlungen anzunehmen 1) die Handlung der Allmacht, die den Menſchen Jeſus erſchafft — und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgiſche Potenz ſelbſt nicht auszuſchließen geweſen wäre — 2) jene beſondere Handlung der zweiten Perſon, wodurch ſie den werdenden Menſchen gleich im Werden

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 316. D. H.

hypoſtatiſch mit ſich vereinigt, d. h. ſo, daß ſie die eigne Perſonalität des Menſchen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie eigentlich ſagen, der Logos ſey Menſch geworden, ſondern: etwas anderes iſt Menſch geworden, mit dem ſich der Logos verbunden hat. Dieſe Vorſtellung aber iſt zu complicirt und zugleich zu gewaltſam, als daß ſie die wahre ſeyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erſtaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich ſeyn. Das iſt der eigentliche sensus veri. Dieſes Gefühl für das Einfache, das dem Menſchen anerſchaffen iſt, wenn er auf ſeine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigſtens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geiſt nicht befreienden, ſondern beſchwerenden Theorie.

Die Theologen ſelbſt ſagen: die menſchliche Natur hat nie abgeſondert von dem Logos exiſtirt. Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura. *Ἅμα σάρξ, ἅμα λόγος.* Aber damit iſt zwar die Priorität der Zeit nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der Sache nach muß doch der Menſch, mit dem ſich (nach dieſer Theorie) der Logos verbinden ſoll, eher da ſeyn, als der Logos ſich mit ihm verbinden kann. Wenn der Menſch Jeſus durch die göttliche Allmacht erſchaffen wird (zugegeben, daß mit einer ſolchen Erſchaffung eines beſonderen Menſchen mitten in der Zeit ſelbſt ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), ſo iſt die Entſtehung des Menſchen Jeſus, oder die Menſchheit Chriſti iſt ein von dem Logos, alſo auch von ſeinem Willen als Menſch zu exiſtiren, zwar nicht moraliſch, aber phyſiſch ganz unabhängiger Vorgang. Der Menſch entſteht nicht unmittelbar durch den Menſch ſeyn wollenden Logos, ſondern nur gelegenheitlich dieſes ſeines Wollens. Dieß iſt nun aber ganz gegen die Ausſprüche des Neuen Teſtaments. Der Apoſtel ſagt: *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, er hat ſich ſelbſt entäußert — entleert unſtreitig doch von etwas, das in ihm ſelbſt war. Wenn er aber bloß mit einem Menſchen ſich verbindet, ſo hat er ſich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Iſt die Menſchwerdung eine Entäußerung, ſo muß die Menſchheit oder menſchliche Natur Chriſti eben das reine Reſultat dieſer Selbſtentäußerung ſeyn, dieſes

Actus, in welchem er ſich — nicht der Gottheit — dieſe macht er vielmehr eben dadurch wieder ſichtbar —, aber der μορφὴ θεοῦ entäußert. Der Menſch Chriſtus iſt nicht bloß darum, ſondern auch bloß dadurch entſtanden, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, ſich dieſer entäußern wollte. Haec κένωσις (dieſe Entäußerung) homini Jesu unica causa fuit existendi. Der Menſch Jeſus iſt nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, ſondern er iſt rein und bloß durch den Akt der Entäußerung ſelbſt entſtanden. Wenn der Logos mit dem — unabhängig von ihm als ſolchem — durch die allgemeine göttliche Allmacht gewordenen oder entſtandenen Menſchen nur ſich verband, ſo hatte er ſich ja dadurch ſelbſt nicht entäußert, er blieb was er war. Man iſt alsdann genöthigt, die κένωσις, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweiſung ſeiner Gottlichkeit zu beſchränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein dieſe Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelſtelle jener Worte des Apoſtels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8, 9, anſehen, wo es heißt: Ihr wiſſet die Gnade unſers Herrn, daß er, da er reich war (πλούσιος ὤν — vielbeſitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (ἐπτώχευσε), damit ihr durch ſeine Armuth reich würdet. Das reich ſeyend, πλούσιος ὤν, entſpricht dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, ſowie das ἐπτώχευσεν, er wurde arm, dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν entſpricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich iſt und nur von ſeinem Reichthum keinen Gebrauch macht, dieſen Reichthum nur nicht zeigt, nicht ſagen: er iſt arm geworden; er bleibt reich, er mag ſeinen Reichthum ſehen laſſen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er ſich ſeines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z. B. ganz den Armen ſchenkt, ſo daß dieſe reich werden, während er ſelbſt arm wird. Jenes »ἑαυτὸν ἐκένωσε« kann alſo nicht von dem bloßen non-usus ſeiner Göttlichkeit verſtanden werden, es muß von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entſchlagung — zwar nicht der Gottheit (denn darin

liegt das πρῶτον ψεῦδος), aber der μορφὴ θεοῦ, davon nämlich verſtanden werden, daß er ſeines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne ſeinen Willen zugeſtoßen), daß er ſich dieſes als eines göttlichen, herrlichen, als einer μορφὴ θεοῦ freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie muß wohl freilich jene κένωσις, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, weil ſie eine wirkliche Entſchlagung nur von einer Entſchlagung der Gottheit ſelbſt verſtehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Chriſto ſelbſt geſetzt wäre, wenn dieſe zur Menſchheit geworden wäre. Nach unſerer Anſicht iſt dieſe Furcht eitel, die κένωσις nicht eine Entſchlagung der weſentlichen Gottheit, ſondern der unweſentlichen, eigentlich in Bezug auf den Sohn ſelbſt nur zufälligen μορφὴ θεοῦ, der er ſich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Geſinnung geweſen, hätte bemächtigen, die er ſich hätte zu Nutz machen können. Daß er das nicht gethan, war nur die Folge ſeiner Geſinnung, wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher ſey geſinnet (τοῦτο φρονείσθω), wie Jeſus Chriſtus geſinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Anſicht der Fall iſt, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entſtandenen Menſchen ſich nur verband, geſetzt ſelbſt daß in dieſer Verbindung außerdem die eigne Subſiſtenz des Menſchen völlig aufgehoben wurde, ſo blieb die höhere Natur ganz, was ſie war; man könnte nur ſagen: ſie hat ſich mit dieſem Menſchen perſonell verbunden, aber nicht: ſie iſt Menſch geworden, und noch weniger: ſie ward Fleiſch, wie bei Johannes, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Da iſt von nichts anderem als ὁ λόγος die Rede, der, um Menſch zu werden, nichts außer ſich (nicht eines anderwärts gewordenen Menſchen) bedarf. Betrübt genug, daß einer unvollſtändigen Theorie wegen die Kraft dieſes großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch ſelbſt erreicht hätte, was ſie übrigens ſich als zu Erreichendes vorgeſchrieben hatte. Sie will, daß Chriſtus Gott und daß er Menſch ſey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man ſie fragt, was denn das subjectum exinanitionis ſey. Denn der

Menſch kann ſich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein ſetzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Menſch wurde, auch noch als Menſch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menſchwerdung ſelbſt beſtand[1]. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch ſey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr iſt er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an ſich kann man nun aber auch nicht ſagen, ſie erniedrige ſich wirklich, d. h. ſie gehe wirklich in menſchliche Natur über. Hier iſt alſo ein mittlerer Begriff ſchlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Menſch (denn dieſer iſt ſchon das Erniedrigte), noch die Gottheit ſeyn; denn dieſe kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menſchliches ſeyn, denn an dem iſt nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein Göttliches ſeyn, weil der Menſch als das ſchon Erniedrigte es nicht ſeyn kann, aber nicht das Göttliche an ſich, alſo nur das außergöttlich geſetzte Göttliche. Nach der gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menſchen Jeſu an ſich, was ſie iſt; ihre Selbſtentäußerung beſteht bloß darin, daß ſie ihre Manifeſtation auf eine gewiſſe Zeit, ſolange ſie nämlich in menſchlicher Geſtalt ſeyn will, ſuſpendirt. Aber nach dieſer Anſicht iſt ſie, was man auch ſagen möge, doch nicht wirklich perſönlich, ſondern nur relativ, nur im Verhältniß zu dem unabhängig von ihr entſtandenen iſt ſie Menſch, in ſich ſelbſt aber iſt ſie, was ſie zuvor war — Gott.

[1] Daß in den Worten *μορφὴν δούλου λαβών* von der Menſchwerdung ſelbſt die Rede ſey (nicht von einer erſt auf die Menſchwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zuſatz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden und in ſeinem Betragen oder Benehmen ganz als Menſch erfunden worden. Hier wird alſo erſt der ſpäteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es ſo nennen will, erwähnt; es ſoll aber nur die Vollkommenheit der Menſchwerdung ausdrücken, denn der Satz: er iſt ganz wie ein anderer Menſch geworden, ſetzt die Menſchwerdung überhaupt voraus.

Bloß relativ, κατὰ σχέσιν, iſt jede Verbindung, wo A nicht B wird, ſondern in ſich ſelbſt A bleibt, alſo in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z. B. wird in ſich ſelbſt nicht verändert, ſie bleibt die leuchtende, wenn zwiſchen ſie und unſer Auge eine Wolke tritt, die ſie nicht durchbricht; ſagt man auch, ſie verdunkelt ſich, ſo iſt dieß bloß relativ, σχετικῶς, gemeint; ſie iſt nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So iſt nach der gewöhnlichen Theorie die Menſchheit in Chriſto nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Chriſtus ſelbſt das gerade Gegentheil ſagt: Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater; ebenſo Johannes, wenn er ſagt, eben in ſeiner Menſchheit ſey die Gottheit Chriſti ſichtbar geworden.

Offenbar alſo erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerſeits ſagt man, der Logos ſoll nicht bloß σχετικῶς, und doch iſt er nach der angenommenen Theorie bloß σχετικῶς, nicht in ſich Menſch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit dürfe keine μετάπτωσις, keine μεταβολή der Gottheit ſeyn. Obgleich nun Johannes ſagt: der Logos war Gott, und zwar im Anfang, was einen deutlichen Gegenſatz gegen eine ſpätere Zeit bildet, und obgleich Paulus[1] (wenn man ſelbſt dieſe Lesart annimmt) nur ſagt: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, Gott wurde offenbar im Fleiſch — nicht: er wurde Fleiſch —, ſo iſt ihnen der Logos vor der Menſchwerdung doch reiner Gott; da ſie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, ſo geben ſie auch keine eigentliche Menſchwerdung des Logos zu (was ſie zugeben, iſt eine bloße ἀνάληψις, eine bloße Aufnahme der Menſchheit in die Gottheit) und behaupten, das ἐγένετο ſey pro re substrata zu verſtehen. Da niemand wagen könne zu ſagen, das Göttliche ſey in die menſchliche Natur verwandelt worden, ſo könne das ἐγένετο nicht buchſtäblich verſtanden werden (ſo die, welche ſich klar und beherzt ausſprechen, wie Pfaff). Nach unſerer Geſammtanſicht, die wir nicht etwa erſt zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, ſondern ganz

[1] 1 Timoth. 3, 16.

unabhängig von der vorliegenden Frage ſchon begründet haben, iſt das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, ſondern der Logos, der allerdings ἐν ἀρχῇ, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwiſchen ſich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt iſt. Von dieſem Subjekt, ſofern es bloß ἐν μορφῇ θεοῦ, alſo ein außergöttliches iſt, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu ſagen, es ſey Menſch geworden, einen wirklichen Uebergang dieſes Subjekts — das zwar nur in Geſtalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, alſo auch über das concrete menſchliche Seyn erhaben war — einen wirklichen Uebergang deſſelben in das concrete menſchliche Seyn zu ſtatuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Perſon erreicht. Eben daſſelbe, welches ἐν μορφῃ θεοῦ war, iſt jetzt Menſch, und umgekehrt, dieſer Menſch, den du jetzt ſieheſt, oder den ſeiner Zeit menſchliche Augen geſehen haben, iſt daſſelbe Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ, d. h. vor der Welt, θεός war, nicht ὁ θεός, aber doch θεός, abgeleiteter Weiſe (durch Zeugung).

Es verſteht ſich, daß dieſes Subjekt, welches Menſch geworden iſt und μορφὴν δούλου, Knechtsgeſtalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Geſtalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) zu ſeyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu ſeyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher μορφή zu ſeyn, iſt ſeine weſentliche Gottheit offenbar geworden.

Es iſt hier kein Uebergang vom reinen Gottſeyn zu dem Menſchſeyn, ſondern nur ein Uebergang vom ἐν μορφῇ θεοῦ Seyn zum ἐν μορφῇ δούλου Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuſtändlichen Seyn zu einem andern zuſtändlichen Seyn. Es iſt nicht die göttliche Natur ſelbſt, ſondern nur das außergöttlich-göttlich geſetzte Subjekt, das, ſeine außergöttliche Hoheit aufgebend, ſich als Menſch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menſchwerdung iſt uns nicht der Logos als Gott, ſondern als außergöttlich-göttliche Perſönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn ſagen: er iſt Menſch geworden; wir ſind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incar-

nationis und den Menſchen Jeſus erſt außer einander zu ſetzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche ſie ſelbſt wieder nur durch eine gewaltſame Aufhebung der Selbſtändigkeit des Menſchen zu bewerkſtelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur künſtlich hervorzubringen. Unſere Darſtellung erlaubt uns, dieſe Einheit als eine poſitive herauszubringen, wie ſchon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen ſoll.

Jenes Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ war, hat ſich alſo nun zum Menſchen gemacht, hominem se fecit. Aber weil es nur vermöge ſeiner wahren Gottheit, d. h. vermöge ſeiner Einheit mit Gott oder dem Vater, ſich zum Menſchen gemacht hat, ſo erſcheint nun das Menſch-gewordene Subjekt eben in ſeiner Menſchheit als das von der wahren Gottheit, wie die Schrift ſagt, vom Himmel herſtammende Subjekt, das urſprünglich bei dem Vater, und inſofern ſelbſt Gott war; es wird eben darum in der Menſchheit als Gott geſehen, anſtatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verſchiedene Perſönlichkeiten, ſondern nur eine und dieſelbe Perſon iſt, welche ἐν μορφῇ θεοῦ war, und welche eben in der freiwilligen Entäußerung ſich als eins mit dem Vater, und demnach als ſelbſt Gott ſeyend erweist, ſo haben wir nun hier auch eine vollkommen perſönliche Identität zwiſchen dem Menſch Gewordenen — dem jetzt Menſch Seyenden — und zwiſchen dem Gott Seyenden. Ein und daſſelbe Subjekt iſt Gott und Menſch; denn es iſt nur Menſch vermöge deſſen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater iſt. Dabei bleibt es aber um nichts weniger abſurd, unbeſtimmt von einer Menſchwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich iſt; dieß iſt eine von den großen Redensarten, womit man nichtsſagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verſchaffen ſucht; je übertriebener die Ausdrücke ſind, deſto eher geben ſie ſich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menſchwerdung dem Menſchen nur offenbaren ſoll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich ſelbſt Gott) iſt. Wenn Unkundige mit ſolchen Redensarten ſich ein Anſehen geben, ſo kann man es zulaſſen. Was ſoll man aber von gelehrten Theologen ſagen, die, bloß um in

dieſen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzuſtimmen, auf dieſelbe Weiſe nun von der Menſchwerdung Gottes reden! Dieſe ſollten doch wiſſen, daß auch die ſtrengſte Theologie nie eigentlich von einer Menſchwerdung Gottes, ſondern nur von der Menſchwerdung einer göttlichen Perſon geſprochen hat, — ich ſage, nach unſerer Anſicht bleibt es nicht weniger abſurd, von einer Menſchwerdung Gottes zu ſprechen, denn nicht Gott iſt Menſch geworden, obgleich der Menſch Gewordene Gott iſt. Gott iſt Menſch geworden, heißt: Das Göttliche iſt Menſch geworden, aber nicht das Göttliche, ſondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen iſt Menſch geworden. Es ſind hier von Anfang gleich nicht zwei Perſonalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es iſt von Anfang an nur eine Perſon, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menſchlichen herabſetzt, aber eben dadurch ſelbſt als göttliche erſcheint. Das menſchliche Seyn iſt ihr Seyn, ſie hat es gewollt und ſich gegeben, aber ſie ſelbſt iſt eben darum über dieſem Seyn, und indem wir einerſeits die Einheit des Subjekts behaupten, ſind von der andern Seite ebenſo wenig göttliche und menſchliche Natur vermiſcht worden; die Identität zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem iſt nicht eine ſubſtantielle, ſondern eben nur eine perſönliche, ſo daß die menſchliche Natur allerdings nur das Unperſönliche, das durch die göttliche Natur Geſetzte, die göttliche allein das Perſönliche, die menſchliche Natur Setzende iſt, jene das bloß Subſtantielle, id quod substat divinitati, dieſe das cui substat, alſo das Ueberſubſtantielle. Die Veränderung ging nur das Subſtantielle, die μορφὴ θεοῦ an, welche zur μορφή des Menſchen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche iſt die Menſchwerdung nicht ein anders-Werden, ſondern nur ein ſichtbar-Werden. Nicht die Menſchheit, wie man wohl zu ſagen pflegt, iſt die Hülle, ſondern die μορφὴ θεοῦ, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit ... nun dieſem Seyn in der Menſchwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unſere Erklärung die beiden Forderungen

des bekannten Canon (ne distrahantur naturae, neve confundantur) erfüllt, da ſie die Naturen nicht auseinander reißt, ſondern perſönlich vereinigt ſeyn läßt, und ebenſo wenig ſie vermiſcht[1], ſo ſind wir zwar im Gegenſatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canon ſelbſt nicht erfüllt, inſofern aber doch nicht im Gegenſatz mit ihr, als eben durch unſere Anſicht der Forderung Genüge gethan, welche ſie zwar aufgeſtellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau beſtimmt iſt, auf welche Weiſe die Menſchwerdung zu denken iſt, können wir mit Sicherheit übergehen zur Erklärung derſelben, wobei zwei Seiten in Betracht kommen:

1) Die ſittliche Seite oder die Frage: was wird mit der Menſchwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einſchärfen. Es iſt bei der Menſchwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieſer allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage ſtehende Perſönlichkeit — nicht darum iſt es zu thun, daß dieſe ihre Außer-Göttlichkeit aufgebe, ſo wenig als daß ſie das weſentlich Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menſchheit offenbar wird. Ihrer urſprünglichen Gottheit kann ſie ſich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit ſoll ſie aufgeben; dieß iſt a) unmöglich. Denn gleich wie ſie dieſe Beſtimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht ſelbſt geſetzt hat, ſo kann ſie dieſelbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Abſicht ſeyn. Denn damit würde nur einfach zurückgenommen, was früher geſetzt iſt, was gegen die Natur eines immer fortſchreitenden, immer ſich ſteigern ſollenden Proceſſes iſt, und eben um die vermittelnde zu ſeyn, muß ſie relativ unabhängig von beiden ſeyn, die vermittelt werden ſollen. Außer Gott iſt ſie die dem Menſchen nahe, verwandte, außer dem Menſchen die Gott ähnliche. Um was es

[1] Da ſich Menſchliches und Göttliches verhält wie Subſtantielles und Ueberſubſtantielles, ſo iſt ja ſchon von ſelbſt jede Vermiſchung unmöglich; ſie ſind naturâ suâ ἄμικτα, ihrer Natur nach unvermiſchbar.

bei der Menſchwerdung zu thun iſt, iſt nicht die Aufhebung der Außergöttlichkeit, ſondern daß ſie in dieſer (in der Außergöttlichkeit) der göttlichen Geſtalt, der μορφὴ θεοῦ, ſich entſchlage. Die Menſchwerdung iſt gar nichts anderes als eben dieſe Entäußerung, die Menſchheit nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieſer Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Urſache.

Was iſt nun aber der Grund dieſer rein moraliſchen (nicht etwa phyſiſchen) Nothwendigkeit ſich des göttlichen Anſehens zu entſchlagen? — Hierauf kann ich nach allem, was ſchon auseinandergeſetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte ſchon jene vermittelnde Potenz, ja ſie war, können wir ſagen, das dominirende Princip deſſelben. Sie wirkte hier in ihrer Außergöttlichkeit, aber eben darum wirkte ſie auch nur eine äußere Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden, uns von Gott trennenden Princips. Dieſes, dem menſchlichen Bewußtſeyn feindliche und, wenn es unbeſchränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß actu, aber es wird nicht in ſeiner Potenz, in ſeinem Grunde überwunden. Daher fordert es auch einen beſtändigen, nie aufhörenden Actus, verlangt fortwährende Opfer, weil es nicht in ſeinem Weſen, und ſo einfürallemal, ſondern immer nur in ſeiner Wirkung überwunden wird, die eine immer wiederkehrende iſt, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber ſtehen läßt. Der heidniſche Cultus war eine beſtändig wiederkehrende Verſöhnung, Ueberwindung des widerſtehenden Princips. (Das Verbum colere ſelbſt, von dem Cultus herkommend, zeigt ſchon an, daß dabei von einer Occultation, alſo von einem Princip die Rede iſt, deſſen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden ſoll[1]). Mit den Opfern des A. T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtſeyn der Verſöhnung verknüpft. Aber dieſe äußere Verſöhnung war nur das Vorſpiel der wahren, der vollkommenen Verſöhnung, wo nicht das

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 164. D. H.

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, ſondern wo der Wille des Vaters ſelbſt überwunden und dazu gebracht werden ſollte, der Menſchheit wieder ſein wahres Weſen, das Huldvolle ſeiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menſchheit zur Trennung von Gott, und da dieſe Trennung Elend iſt, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieſes Princip in ſeiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Dieſen Willen nun konnte nicht der Vater ſelbſt aufheben; von ſich ſelbſt, d. h. ohne andere Dazwiſchenkunft, mußte dieſer Wille bleiben, wie er war, als ein ſchlechthin unveränderlicher [1]. Auch der Menſch konnte ihn nicht aufheben, dieſer war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht ſo wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er ſtärker iſt als der Tod, kein Wille, auch der allerſtärkſte, zu widerſtehen vermag. Hier war nicht eine phyſiſche, es war, daß ich ſo ſage, eine moraliſche Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die äußerſte, aber zugleich freiwilligſte Submiſſion unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anſtatt des Menſchen vollbracht wurde. Denn auch die ſcheinbar freiwilligſte Unterwerfung des Menſchen wäre keine eigentlich freiwillige geweſen. Aber jene vermittelnde Perſönlichkeit war ohne, ja gegen ihren Willen, alſo ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit gegen den Vater [1], ſie konnte für ſich ſeyn, wenn ſie nicht Gottes ſeyn wollte, wie der Apoſtel ſagt: Ihr aber ſeyd Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes [2]. Sie ſehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff iſt, daß die verſöhnende Perſönlichkeit in völliger Freiheit gegen Gott und auf keine Weiſe genöthigt iſt, jenes Opfer ihrer ſelbſt zu bringen. Ja vielmehr erſt mußte ſie zur völligen Herrlichkeit gelangt ſeyn, das

[1] Siehe oben S. 56. D. H.
[2] 1 Cor. 3, 23.

menſchliche Bewußtſeyn ſich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geſchah. Hier eben hatte ſie ſich ganz zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns gemacht; die Welt des menſchlichen Bewußtſeyns war *ihre* Welt, wo, ſelbſt ausgeſchloſſen von Gott, ſie den mächtigſten Tentationen, dem Zug jenes kosmiſchen Princips, mit dem ſie ſich einmal eingelaſſen hatte, zu folgen, ausgeſetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Geſinnung ſie daran verhinderte. Wenn der ſchon Menſch Gewordene der Verſuchung des kosmiſchen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrſchende (nicht erniedrigte) Potenz den Verſuchungen ausgeſetzt ſeyn? Die ſchon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hoheprieſter, der auf alle Weiſe verſucht worden, muß ſich auch auf die vormenſchliche Exiſtenz beziehen; denn in dem kurzen, unſcheinbaren menſchlichen Leben Chriſti war kein Raum für ſo mächtige Verſuchungen. Aber dieſe Herrſchaft über das äußere Princip war nur erlangt, um *ſie* und damit ſich ſelbſt in dieſer außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen alſo eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Perſönlichkeit ſelbſt, welche als die ſchuldloſe an die Stelle des Schuldigen trat. *Dazu* nun aber (ſich wirklich zum Opfer darzubringen) konnte ſie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menſchwerdung nothwendig. Allerdings iſt der Entſchluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Geſinnung, hier durch*bricht* das Göttliche das Natürliche, hier iſt die höchſte Offenbarung, und weil mit dieſem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, ſondern ein für allemal aufgehoben iſt, ſo iſt eben darum *dieſer* Actus der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, ſagte ich, ſey allerdings die Menſchwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Geſinnung. Aber nachdem einmal dieſe Geſinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beſchloſſen iſt, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewiſſermaßen *natürlichem* Wege geſchehe — freilich nicht auf *gemeinnatürlichem*, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der *Natur* jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun alſo

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, ſondern wo der Wille des Vaters ſelbſt überwunden und dazu gebracht werden ſollte, der Menſchheit wieder ſein wahres Weſen, das Huldvolle ſeiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menſchheit zur Trennung von Gott, und da dieſe Trennung Elend iſt, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieſes Princip in ſeiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Dieſen Willen nun konnte nicht der Vater ſelbſt aufheben; von ſich ſelbſt, d. h. ohne andere Dazwiſchenkunft, mußte dieſer Wille bleiben, wie er war, als ein ſchlechthin unveränderlicher [1]. Auch der Menſch konnte ihn nicht aufheben, dieſer war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht ſo wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er ſtärker iſt als der Tod, kein Wille, auch der allerſtärkſte, zu widerſtehen vermag. Hier war nicht eine phyſiſche, es war, daß ich ſo ſage, eine moraliſche Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die äußerſte, aber zugleich freiwilligſte Submiſſion unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anſtatt des Menſchen vollbracht wurde. Denn auch die ſcheinbar freiwilligſte Unterwerfung des Menſchen wäre keine eigentlich freiwillige geweſen. Aber jene vermittelnde Perſönlichkeit war ohne, ja gegen ihren Willen, alſo ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit gegen den Vater [1], ſie konnte für ſich ſeyn, wenn ſie nicht Gottes ſeyn wollte, wie der Apoſtel ſagt: Ihr aber ſeyd Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes [2]. Sie ſehen, wie wichtig jener durch das Frühere vermittelte Begriff iſt, daß die verſöhnende Perſönlichkeit in völliger Freiheit gegen Gott und auf keine Weiſe genöthigt iſt, jenes Opfer ihrer ſelbſt zu bringen. Ja vielmehr erſt mußte ſie zur völligen Herrlichkeit gelangt ſeyn, das

[1] Siehe oben S. 56. D. H.
[2] 1 Cor. 3, 23.

menſchliche Bewußtſeyn ſich ganz unterworfen haben, wie dieß im Proceß des Heidenthums geſchah. Hier eben hatte ſie ſich ganz zum Herrn des menſchlichen Bewußtſeyns gemacht; die Welt des menſchlichen Bewußtſeyns war *ihre* Welt, wo, ſelbſt ausgeſchloſſen von Gott, ſie den mächtigſten Tentationen, dem Zug jenes kosmiſchen Princips, mit dem ſie ſich einmal eingelaſſen hatte, zu folgen, ausgeſetzt war, wenn nicht die in ihr gebliebene göttliche Geſinnung ſie daran verhinderte. Wenn der ſchon Menſch Gewordene der Verſuchung des kosmiſchen Princips nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrſchende (nicht erniedrigte) Potenz den Verſuchungen ausgeſetzt ſeyn? Die ſchon angeführte Stelle im Hebräerbrief von dem Hoheprieſter, der auf alle Weiſe verſucht worden, muß ſich auch auf die vormenſchliche Exiſtenz beziehen; denn in dem kurzen, unſcheinbaren menſchlichen Leben Chriſti war kein Raum für ſo mächtige Verſuchungen. Aber dieſe Herrſchaft über das äußere Princip war nur erlangt, um *ſie* und damit ſich ſelbſt in dieſer außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der letzte Akt, auf welchen alſo eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war das Opfer der vermittelnden Perſönlichkeit ſelbſt, welche als die ſchuldloſe an die Stelle des Schuldigen trat. *Dazu* nun aber (ſich wirklich zum Opfer darzubringen) konnte ſie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war die Menſchwerdung nothwendig. Allerdings iſt der Entſchluß zu dem Opfer ein Wunder der göttlichen Geſinnung, hier durch *bricht* das Göttliche das Natürliche, hier iſt die höchſte Offenbarung, und weil mit dieſem Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, ſondern ein für allemal aufgehoben iſt, ſo iſt eben darum *dieſer* Actus der letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, ſagte ich, ſey allerdings die Menſchwerdung, nämlich ein Wunder der göttlichen Geſinnung. Aber nachdem einmal dieſe Geſinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beſchloſſen iſt, jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewiſſermaßen *natürlichem* Wege geſchehe — freilich nicht auf *gemeinnatürlichem*, aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der *Natur* jener höheren Potenz gemäß. Hier kommen wir nun alſo

2) auf die phyſiſche Seite des Vorgangs zu ſprechen.

Gäbe es für dieſen Uebergang der Potenz aus der μορφῇ θεοῦ ins Menſchliche durchaus keine Vermittlung, ſo hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidiſchen Metamorphoſen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen — wir können wenigſtens die Region bezeichnen, wo der Aufſchluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß ſich freilich nicht alles und bis ins Kleinſte deutlich machen läßt.

Das Erſte, was wir einzuſehen vermögen, iſt, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Perſon die einzige Urſache der Menſchwerdung iſt, ebenſo eben dieſelbe die materielle Möglichkeit der Menſchwerdung ganz allein in ſich ſelbſt haben müſſe, auch in dieſer Hinſicht von nichts außer ſich abhängig ſey. Sie iſt ſich ſelbſt der Stoff, wie ſie ſich ſelbſt die Urſache iſt. Nur ſo iſt dem Ausſpruch Genüge zu thun: Ἑαυτὸν ἐκένωσεν, er hat ſich ſelbſt der göttlichen Form entäußert. Sie hat alſo ſich ſelbſt, nämlich nicht ihr eigentliches Selbſt, aber ihr außergöttliches, ſubſtantielles Seyn (vermöge deſſen ſie für ſich ſeyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, ſo wenig als in einer höheren Auffaſſung derſelben Begriffe Seyendes und Nichtſeyendes, nicht abſolut entgegengeſetzte Begriffe ſind, daß eben daſſelbe, was in ſich ſelbſt oder gegen ein ihm Untergeordnetes ſich als Immaterielles oder als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres ſich als Materielles, als beziehungsweiſe nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch ſogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialiſirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialiſirung, ſtets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geſchehen kann, das dadurch zur Exiſtenz kommt; indem das ſich Materialiſirende es über ſich ſetzt, ſich ihm unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Exiſtenz, von der es eben durch das ſich Materialiſirende als Immaterielles ausgeſchloſſen war. Was einmal immateriell iſt, kann nur gegen ein Höheres ſich materialiſiren. Wir hatten dieſen Fall ſchon in der Mythologie. Jenes Princip, von

dem das Bewußtſeyn anfangs ausſchließlich eingenommen iſt, dieſes Princip iſt nicht etwa urſprünglich ein materielles, ſondern vielmehr ein in ſeiner Art ebenfalls, ja höchſt Immaterielles, allem Concreten Entgegengeſetztes und es Verzehrendes, aber eben dieſes Princip (B) nimmt in einem gewiſſen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A^2, ein materielles Verhältniß an oder materialiſirt ſich dieſem. Es geſchieht dieß, wie Sie wiſſen, in dem Moment, den wir durch die Urania bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz ſich materialiſiren kann, geradeſo kann auch dieſe höhere Potenz das, was in ihr die höhere Potenz, ſelbſt wieder gegen eben dieſe, alſo gegen die, welche wir durch A^3 bezeichnet haben, und welche der Geiſt iſt, ſich materialiſiren, d. h. nun ebenſo dieſer ihr Seyn unterordnen, es in paſſiven Zuſtand gegen ſie ſetzen, wie das erſte Princip ſich gegen ſie in einen leidenden Zuſtand geſetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs ſich ſeiner verzehrenden Eigenſchaft gegen ein höheres begab, und ſich vielmehr nun ſelbſt zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade ſo kann dieſes Höhere, deſſen Seyn in ſich ein herrliches war, gegen ein noch Höheres dieſes Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieſes Höhere herabſetzen, was aber immer noch nur relativ geſchieht, ſo daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre alſo die Materialiſirung freilich nicht möglich. Aber dieſes Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialiſirung möglich macht, iſt uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d. h. ſolange die Spannung dauert, gegen die zweite ſelbſt in Spannung und von ihr ausgeſchloſſen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt — dieß geſchieht eben in dem Vorgang, den wir Materialiſirung genannt haben — macht ſie dieſer dritten möglich, ſich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von ſichtlichen Erſcheinungen begleitet, in der Taufe Chriſti geſchah; denn, gleichwie in jener erſten Katabole, wo das feurige Princip zuerſt zum Grund des nachfolgenden Proceſſes ſich herbeiläßt, als die äußere Erſcheinung dieſes Erlöſchens

das Waſſer auftritt[1], ſo iſt das Waſſer, in welches Chriſtus bei der Taufe untergetaucht und gleichſam begraben wird, nur das äußere Zeichen der inneren Materialiſirung, wodurch die ſubſtantielle Natur Chriſti dem Geiſt, und zwar als heiligem Geiſt[2], ſich zugänglich gemacht hat.

Der erſte Grund zur Menſchheit Chriſti iſt alſo dadurch gelegt, daß die zweite Potenz ſich gegen die höhere materialiſirt. Natürlich iſt es nicht die Perſönlichkeit als ſolche (wobei nichts zu denken ſeyn würde), es iſt die Potenz, es iſt das Natürliche, das Subſtantielle der Perſönlichkeit, das ſich auf ſolche Weiſe materialiſirt, und Sie ſehen auch hier wieder, wie nothwendig es iſt, jene Perſönlichkeit nicht bloß als Perſönlichkeit, ſondern auch als natürliche Potenz zu beſtimmen, ihr ein ſubſtantielles Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialiſirung wäre ſie noch nicht kreaturiſirt, und erſt damit — mit der angenommenen geſchöpflichen Form — iſt ſie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialiſirt ſich, heißt alſo: ſie macht ſich zum Stoff eines organiſchen Proceſſes, natürlich des höchſten organiſchen Proceſſes ſchon darum, weil ſie an die Stelle des Menſchen treten, anſtatt des Menſchen ſeyn ſoll. Als demiurgiſcher Potenz aber iſt ihr alles frei und zugänglich, als ſolche iſt ſie von nichts ausgeſchloſſen. Da ſie nun durch eigne Wirkung (verſteht ſich immer nur gegen die höhere Potenz, die alſo allerdings dazu concurrirt), da ſie ſich zum Stoff eines organiſchen Proceſſes macht, ſo ſteht es ihr auch völlig frei, den Ort dieſer Materialiſirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein ſchon lebendes menſchliches Weſen zu erſehen, um als Menſch vom Weibe geboren zu werden[3], und ſo ſich gegen Gott zu kreaturiſiren, womit, indem ſie aller Herrlichkeit ſich begeben, ſie erſt ein Recht erlangt, außer Gott zu ſeyn; dieſes aber iſt ſehr wichtig; denn, wie geſagt, es iſt nicht darum

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 153. D. H.

[2] Vergl. oben S. 85. D. H.

[3] Gal. 4, 4.

zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß sie bestätigt werde, damit eben Christus ewiger Mittler seyn könne. Denn ginge er seiner Substanz nach in Gott zurück, so könnte er nicht mehr Mittler seyn. Er verpflichtet sich nun gleichsam dem außergöttlichen Seyn durch die Menschwerdung. Wir können also nun sagen: das, was anfänglich, ἐν ἀρχῇ, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, seit dem Fall) ἐν μορφῇ θεοῦ, und der eigentliche Herr des menschlichen Bewußtseyns war, eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren. Diese Geburt ist ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. Dieses Faktum konnte nicht — bloß im Bewußtseyn der Menschheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß subjektiv-objektive Wahrheit haben, ihm war eine absolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes seyn.

Dieß wird Ihnen sofort einleuchten, wenn Sie nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Versöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt dessen ist auch zu sagen: sie war eine bloß subjektive, weil sie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen selbst, nicht, sondern nur seine Folge im Bewußtseyn überwand. Da es hier die bloße Folge galt, so ging auch die Versöhnung bloß im Bewußtseyn vor, d. h. eben, sie war eine bloß subjektive. Hier aber gilt es, den göttlichen Unwillen selbst, nicht die bloße Folge im Bewußtseyn, sondern die Ursache aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geschehen. Was dort (im Heidenthum) nur subjektiv war (nur subjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geschehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit, mit

menſchlichen Augen geſehen, ja, wie Johannes ſagt, mit den Händen betaſtet, und es iſt leicht einzuſehen, daß eine ſolche Geſchichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine ſolche Geſchichte nur durch ein ſolches Ereigniß endigen konnte, daß ein ſolches Ereigniß ſie beſchließen mußte.

Mit dieſer Erſcheinung ging jene ekſtatiſche Geſchichte in wirkliche Geſchichte über. Der Zuſtand, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn während des Heidenthums ſich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zuſtand des außer-ſich-geſetzt-Seyns. Dieſer ekſtatiſche Zuſtand, der für das Bewußtſeyn zugleich eine Folge von Vorſtellungen, alſo eine innere Geſchichte mit ſich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transſcendenter als alle Fakta jener inneren Geſchichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-hiſtoriſche, nämlich äußere, Thatſache war. Dadurch kam das ekſtatiſche, außer aller Wirklichkeit geweſene Bewußtſeyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein ſolches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich ſo außerordentlich war, daß Größeres nicht geſchehen mochte, konnte das Heidenthum beſchließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem andern Sinn freilich iſt genug geſagt worden: die Apoſtel, oder überhaupt die erſten Verbreiter des Chriſtenthums haben die übernatürliche Empfängniß Chriſti erfunden, um dadurch das Chriſtenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorſtellungen analoger zu machen. Bei dieſer Auskunft, die ſich übrigens ohne ſonderliche Anſtrengung finden ließ, wurde vergeſſen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Chriſti gerade auch in einem zunächſt für Hebräer geſchriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgeſetzt oder angenommen (wiewohl nicht zugegeben), daß durch dieſe Fiktion bei den Heiden etwas zu gewinnen, bei den Juden mit eben derſelben mindeſtens ebenſo viel zu verlieren war, und doch waren die Apoſtel zuerſt und zunächſt wenigſtens an dieſe angewieſen. Auch nicht daran

wurde gedacht, daß die Lehre von dem Menſch gewordenen, als Menſch gekreuzigten und geſtorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigſtens eine Thorheit war, etwas, das ſie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als Aehnliches, vielmehr als Entgegengeſetztes, als contrarium ſollte dieſe Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in ihr war, dieſer konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgeſtalt erſcheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von μορφαῖς θεῶν iſt bei Hellenen viel die Rede. So ſagt Sokrates bei Xenophon [1]: Bis du die Geſtalten der Götter (τὰς μορφὰς τῶν θεῶν) ſieheſt, genüge dir ihre Werke zu betrachten und ſie zu verehren. Ebenſo Cicero [2]: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum). Der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ ſich befand, war eben in dieſer μορφή, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieſer Geſtalt ſich entäußerte bis zum Tod — in dem auf ſolche Weiſe ſterbenden ſtarb das ganze Heidenthum. Nach dieſem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menſchlicher Geſtalt, oder auch, was ſie von Sterblichen, denen ſie augustiores quam humanos natales zuſchrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen ſelbſt kommen, verſchwinden die bloßen Schatten derſelben. Gegen ein ſo objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verſchwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, ſondern allerdings in einer gewiſſen ſubjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es iſt eine bekannte Sache, daß die Geſchichte ſeit der Erſcheinung Chriſti eine ganz andere Bedeutung annimmt, als ſie vor derſelben hatte.

[1] Memor. IV, 3, 13.
[2] de Nat. D. II, 2, 6.

Einunddreißigſte Vorleſung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit iſt, die nach meiner Ueberzeugung richtige Anſicht erſt im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was alſo die phyſiſche Seite der Menſchwerdung betrifft, ſo beruht ſie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem ſubſtantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächſt zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Kreaturiſirung dieſes Seyns, ſoweit es ein außergöttliches iſt, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauteres Selbſt — ſich ſelbſt befreit, die reine Gottheit in dem Menſch Gewordenen wieder hergeſtellt iſt, indem nun auch die dritte Potenz als göttliche Perſon, als heiliger Geiſt, ſich mit ihm verbinden kann. Das Weſentlichſte hierbei iſt das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unſerer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, alſo der Uebergang zur Menſchwerdung ſich denken läßt. Nun ſprechen zwei Evangelien von der Empfängniß Chriſti (welche eben dieſer Uebergang iſt), hier muß ſich alſo wohl auch die Spur jenes Verhältniſſes finden — und ſie findet ſich auch. Bei Matthäus (1, 20) ſagt der Engel zu Joſeph: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ* (in der Maria) *γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, denn das in ihr Gezeugte iſt vom heiligen Geiſt. Die vielfach

wechſelnde Bedeutung der Präpoſition ἐκ fordert keineswegs, dieſes ἐκ sensu materiali zu nehmen, ſo daß es die causa ex qua anzeigte, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: „Das in ihr Empfangene iſt in Kraft des heiligen Geiſtes empfangen", d. h. ſo daß der heilige Geiſt es möglich machte. Wirklich nur in Kraft der höheren Potenz konnte die vorausgehende ſich materialiſiren, ſich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. Πνεῦμα ἅγιον, heiliger Geiſt, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= πνεῦμα θεοῦ). Mit ſolchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geſchichtliche, alles Succeſſive aufgehoben, worin, wie wir nun in ſchon vielen Fällen geſehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfaſſer des Evangeliums ſich bei dem Ausdruck daſſelbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß iſt auch ganz unnöthig; man ſieht in vielen Fällen die Evangeliſten einfältig niederſchreiben, wovon ſie perſönlich den Zuſammenhang — die ganze Bedeutung — nicht überſehen. Sie verhalten ſich zum Theil wie das Bewußtſeyn in der Mythologie, das auch ausſpricht, deſſen Sinn es ſelbſt nicht überſieht; der Begriff der Inſpiration wäre vorzüglich in dieſem Sinn feſtzuhalten. Von jeher iſt dogmatiſch feſtgeſetzt worden, die Wirkung des heiligen Geiſtes ſey in keinem Fall eine ſolche, die erlaube, Jeſum einen Sohn des heiligen Geiſtes zu nennen — er ſey in jenem Moment nicht σπερματικῶς, ſondern δημιουργικῶς wirkſam geweſen. Man könnte dieß ſo verſtehen: Wenn A^2 zum Stoff, das heißt = erſter Potenz, wird, ſo wird A^3 = der zweiten, das heißt die demiurgiſche Funktion geht zu der dritten Potenz fort. — So die erſte Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenſo relativ immateriellen Unterlage des Menſchen Jeſu. Von da entſteht der Menſch Jeſus wie jeder andere Menſch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck ſcheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geiſt habe hiebei nur οἰκονομικῶς gewirkt. Unter der göttlichen οἰκονομία verſtehen nämlich die Wiſſenſchaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Perſönlichkeiten überhaupt, ſondern

das Verhältniß, die Ordnung, kraft der ſie zugleich als ſucceſſive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erſcheinen.

Nicht weniger ſprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geiſtes ſind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: „Der heilige Geiſt wird über dich kommen, und die Kraft des Höchſten dich überſchatten", liegt die Andeutung des heiligen Geiſtes als des Höheren, das über ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν* (das nämliche Wort) *αὐτὰ διεκόσμησε* — dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomerien (die Weltſtoffe), und brachte ſie in Ordnung. Indem ſich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt ſie der höheren Raum, und wirkt gleichſam attrahirend auf dieſe, ſetzt ſie in Wirkung[1]. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumſtände der beiden Erzählungen unerörtert laſſen; es iſt uns bloß um die Hauptſache zu thun, daß nämlich die Menſchheit des Logos nur eine *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geiſtes angenommene iſt. — Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N. T. die Sache ſelbſt und die Auffaſſungsweiſe derſelben unterſcheiden. Letztere iſt durch die Zeit ſowie durch die Begriffe des Auffaſſenden beſtimmt. Die Sache iſt älter als jede Darſtellung derſelben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieſer auch etwas Subjektives zugibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epiſchen Darſtellung auch eine epiſche Ausſchmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die Sache ſelbſt geſchehen. Das Weſentlichſte iſt, daß der Logos zu ſeiner Menſchwerdung, oder, um mich beſtimmter auszudrücken, daß er um den erſten Grund zu ſeiner Menſchheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in ſich ſelbſt dadurch hatte, daß er in ſich ein von ſeinem

[1] Schon durch das urſprüngliche Verhältniß der Potenzen iſt beſtimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte ſich materialiſiren kann, denn eine Potenz kann ſich nur erniedrigen, ins Materielle herabſetzen, gegen die höhere. Ohne die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d. h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht *πνεῦμα ἅγιον* heißt, in Kraft dieſer war er allerdings möglich.

eigentlichen Selbſt verſchiedenes, ihm nur gewordenes, zugeſtoßenes Seyn hatte, auf dem ſeine Unabhängigkeit von Gott, ſeine ſelbſtändige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben Er — (ſein eigentliches Selbſt) — zur Potenz eines kreatürlichen menſchlichen Seyns herabſetzen kann. Indem alſo der Logos dem Subſtantiellen nach (das Subſtantielle iſt eben das von Gott Unabhängige in ihm) ſich entherrlicht, der μορφὴ θεοῦ, die im frühern Zuſtand das Göttliche zudeckte, ſich beraubt (denn ſelbſt im alten Teſtament konnte das Perſönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der Subſtanz nach ſich ins Materielle herabſetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir ſahen ſeine Herrlichkeit, ſagt Johannes. Der Uebergang ſelbſt iſt allerdings ein außerordentlicher, d. h. er iſt nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müſſen wir bis zu den übermateriellen Urſachen aufſteigen, aber außerordentlich wie er iſt, d. h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, iſt er in der höheren Ordnung nicht unnatürlich, ſondern allerdings natürlich und begreiflich. — Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

Wenn Chriſtus den erſten Stoff, das πρῶτον ὑποκείμενον ſeines organiſch-menſchlichen Seyns (nur von dieſem iſt die Rede), wenn er dieſen nur aus ſich ſelbſt geſchöpft hat, ſo thut dieß ſeiner Herkunft von den Vätern ſo wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menſchlichen, d. h. jedes von den Vätern herkommenden Vaters ausſchließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abſtammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, ſo wird dieß auch für unſere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organiſchen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Menſch entſteht, ſo iſt der Menſchgewordene der Sohn ſeiner Mutter wie jeder Menſch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menſchengeſchlechts ſelbſt.

Nimmt die gewöhnliche Theorie keine creatio ex nihilo des vollſtändigen Menſchen an (da in dieſem Fall auch die Mutter hinwegfallen

müßte), ſo nimmt ſie einen Stoff in der Mutter an, der übernatürlich belebt worden ſey, aber dabei entſteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menſchliche Mutter von der ſogenannten Erbſünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür geſuchten Auskunftsmittel nicht erwähnen, das Beſte darunter iſt nur eine ad hunc actum, für den einzelnen Fall erfundene Hypotheſe, und ſchon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Geſtalt (als μορφή) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß dieſe, vermöge des in ihr überſubſtantiell gebliebenen Göttlichen, das ihr eigentliches Selbſt, aber vor dem Subſtantiellen nicht ſichtbar iſt, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und dadurch zur Materie der Wiederherſtellung des wahren göttlichen Seyns ſelbſt macht, wie es urſprünglich im Menſchen geweſen war — dieſer Hergang iſt nicht eine bloß ad hunc actum erfundene Hypotheſe, ſondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewieſenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortſchrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in dieſem Vorausgehen Selbſtändige ſich nachher dem Höheren als Materie ſeiner Verwirklichung unterordnet.

Eben dieſe Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinſichtlich der ausdrücklich behaupteten Unſündlichkeit Chriſti (wie denn geſagt iſt: er ſey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erſte) Stoff zu der Menſchheit Chriſti aus dieſer materiellen Welt genommen, ſo mußte er ſeiner Menſchheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieſer Welt theilnehmen. War aber jener Grundſtoff nicht von dieſer Welt, war er ein erſt zu dieſem Ende, erſt im Actus der Menſchwerdung ſelbſt materiell gewordener, ſo begreift ſich, wie dieſes Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz ſich materialiſirt, während es gegen die tiefere völlig ſeine geiſtige, dominirende Eigenſchaft behält — es begreift ſich, ſage ich, daß dieſes Princip den Stoff dieſer untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d. h. uns vollkommen gleicher, Menſch unmöglich

wäre, daß es den Stoff dieſer Welt anziehen und doch der in derſelben herrſchenden Ataxie widerſtehen, und daß ſo ein vollkommen heiliger Menſch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das *ſubſtantielle* Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, inſofern auf gewiſſe Weiſe unheiliges ſey. Ganz richtig; aber gerade in der Menſchwerdung unterwirft er dieſes Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorſam, Gott *ganz* unterwürfig. Durch dieſe gänzliche Unterwerfung unter den Vater *heiligt* er dieſes Seyn, und dieſe Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher ſagt Chriſtus in ſeinem letzten Gebet: Ich heilige mich für ſie (zu ihrem Beſten), damit auch ſie wahrhaft geheiliget werden. An einer andern Stelle (Joh. 10, 36) antwortet er den Juden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt geſendet, von dem ſagt ihr, er läſtere Gott, weil ich ſagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Chriſti dem Vater zugeſchrieben, denn nicht vermöge ſeines natürlichen, ſondern nur vermöge ſeines ſelbſtgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens iſt er Menſch geworden. Was aber das Göttliche in Chriſto thut, das wird angeſehen als vom Vater ſelbſt gethan). Indem er jenes gegen Gott ſelbſtändige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieſes Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geiſtes; auf dieſe Weiſe iſt die Heiligung auch des Fleiſches Chriſti durch den heiligen Geiſt begreiflich und verſtändlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundſtoff der Menſchheit Chriſti erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieſer Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott *inſofern* unheilig nennen, als alles unheilig iſt, was *außer* Gott iſt, ſo heiligt ſie ſich eben *durch* die Menſchwerdung ſelbſt, d. h. durch die gänzliche Submiſſion ihres ſubſtantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebenſowohl anſehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben iſt, als der heilige Geiſt ſelbſt ins Bewußtſeyn eintritt. Denn das iſt nach den einſtimmigen Zeugniſſen des N. T. der eigentliche Gewinn der Menſchwerdung und des Todes Jeſu, daß er *uns* dadurch den heiligen Geiſt erworben, alſo

die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Perſonen wiederherſtellt; denn dieß iſt gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder Gottes Kinder werden. Wegen dieſer Wiederherſtellung des ganzen göttlichen Seyns im Menſchen wurden die Apoſtel angewieſen, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unſere Annahme, daß der Logos den Stoff ſeiner Menſchwerdung aus ſeiner eignen Subſtanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Chriſtus ein dem unſerigen ähnliches Fleiſch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen ſey. Unſere Annahme iſt, daß Chriſtus den Stoff ſeiner Menſchwerdung aus ſeiner eignen Subſtanz geſchöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menſchen herabgeſetzt worden, — wir ſetzten hinzu, daß dieſe Potenz eines Menſchen völlig demſelben organiſchen Proceß unterworfen worden, der nothwendig iſt, damit ein wahrer wirklicher Menſch erſtehe. Nur die erſte Möglichkeit zur Menſchwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Menſch werden zu können.

Allerdings — und dieß iſt eine dritte Bemerkung — ergibt ſich aus unſerer Theorie, daß mit der Menſchwerdung Chriſti ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht geweſenes Element in die Welt gekommen iſt. Dieß kann aber theils der wahren Menſchheit Chriſti nichts derogiren; nur ein ſubſtantiell neues Princip iſt dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Geſetzen derſelben Ausgenommenes, oder das kein ſich Analoges in der Welt hatte, ſondern die Entherrlichung beſtand gerade darin, daß es einem in dieſer Welt Seyenden ganz analog und denſelben Geſetzen unterworfen wurde.

Ein ſubſtantiell neues Element, das mit Chriſto in die Welt gekommen, kann dem nicht ſo unerwartet ſeyn, der z. B. Chriſti

Aeußerungen von ſeinem Fleiſch und Blut als einer himmliſchen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann ſelbſt der Sinn des Nachtmahls nur durch eine ſolche Vorausſetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber iſt anzunehmen, daß Chriſtus, obwohl ſonſt vollkommener und wahrer Menſch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die ſogenannten Doketen annahmen), doch durch ſeine körperliche Beſchaffenheit über den Druck der irdiſchen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch ſeines Phyſiſchen wäre aus manchen Thatſachen zu ſchließen, z. B. daß das Volk ſich drängte, ihn zu berühren, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο — weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden [1] — er ſelbſt fühlt das Ausgehen einer ſolchen Kraft von ſich in einem ausdrücklich erzählten Fall [2]; es gehören hieher ſeine wundervollen Fortſchritte als Kind, die ungemeine Feinheit ſeines Geiſtes, ſein frühes Verſcheiden am Kreuz, da Gekreuzigte ſonſt bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in ſich behielten.

Auch für die Kunſt iſt es nicht unwichtig wie man über dieſen Punkt denkt. Unter den Theologen ſelbſt und ſchon unter den Kirchenvätern war über das äußere Anſehen Chriſti nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müſſe auch äußerlich als der Schönſte unter den Menſchenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Pſalm. Andere meinten im Gegentheil, er ſey äußerlich unanſehnlich, ja häßlich geweſen, nach der Jeſaianiſchen Weiſſagung [3]: „Gleich wie viele über ihn ſich entſetzten, weil ſeine Geſtalt weniger ſchön (entſtellter) als ſelbſt des Geringſten unter den Menſchen war, ſo werden in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen". Ein Theil meinte, er ſey weder ſchön noch häßlich von Geſtalt und Anſehn geweſen. Wie man nun aber insbeſondere die Geſichtszüge Jeſu ſich denke (wobei jedenfalls die verſchiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären die der Lateiner durch pulcher, venustus, formosus unterſcheidet; Sueton ſagt z. B. von

[1] Luc. 6, 19.
[2] Marc. 5, 30. Luc. 8, 46.
[3] Kap. 53.

einem der Cäſaren[1], er ſey vultu magis pulchro quam venusto geweſen): aber das müßte doch ſchon in dem Aeußern und Phyſiſchen Chriſti ſichtbar ſeyn, daß ſeiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von dieſer Welt war. In dieſer Hinſicht ſcheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Chriſtus-Ideal noch nicht dargeſtellt.

So viel alſo von der Menſchwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Menſch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener ſich widerſprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto Veranlaſſung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwiſchen einem Zuviel und Zuwenig, zwiſchen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, ſo ſchwebt auch die Lehre von der Perſon Chriſti zwiſchen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Neſtorianismus. Eutyches ſagt: vor der Vereinigung ſeyen zwei Naturen, nach der Vereinigung nur eine. Daher die ſpäteren Anhänger des Eutyches Monophyſiten. Bekanntlich iſt der Monophyſitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den ſyriſchen Chriſten verbreitet. Dem entgegen nun Neſtorius, der fuga oppositi dahin getrieben iſt, in der Vereinigung zwei Subjekte, zwei Perſonen — göttliche und menſchliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Neſtorius, ſtimmen darin überein, daß vor der Vereinigung zwei Perſonen ſind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorſtellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dageweſenen Syſteme zuſammen, ſo erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Chriſtus beſteht aus zwei, aber nicht in zwei Naturen.	Chriſtus beſteht aus zwei Naturen und in zwei Naturen.	Chriſtus beſteht aus zwei Naturen, aber nur in Einer Perſon.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Neſtorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Perſon nicht unterſcheidet)	(Orthodoxe Vorſtellung)

[1] Nero, 51.

Dieſe Einheit der Perſon wird aber in der orthodoxen Vorſtellung nur hervorgebracht durch gewaltſame Aufhebung der menſchlichen Perſonalität. Eigentlich ſind alſo doch zwei Perſonen — inſofern iſt die orthodoxe Vorſtellung nur ein verſchleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erſcheinung aufgehobener Neſtorianismus.

Keine von dieſen Vorſtellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte iſt, eben dieß zu leugnen, was alle drei vorausſetzen, nämlich Chriſtus ſey aus zwei Naturen, und zu behaupten, Chriſtus ſey zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, iſt durch keine kirchliche Satzung verwehrt, denn daß Chriſtus nicht ex duabus naturis ſey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß iſt nun aber eben unſere Vorſtellung, inwiefern nach dieſer der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Menſch, ſondern ein Mittleres — eine natura sui generis iſt, die man nicht Gott und nicht Menſch heißen kann — nicht Gott nämlich, inwiefern dieſes Subjekt außer Gott, ἐν μορφῇ θεοῦ iſt. Dagegen iſt es nun nach unſerer Entwicklung eben dieſes Subjekt, das im Akt der Menſchwerdung ſelbſt ſich zugleich als göttliches und menſchliches ſetzt. Denn indem es die μορφὴν θεοῦ in menſchliches Weſen verwandelt, befreit das Göttliche ſich ſelbſt und erſcheint, wird offenbar als Göttliches. Dieß war unmöglich, ſolange die μορφὴ θεοῦ, das Außergöttliche, ſelbſt als Göttliches erſchien. So wie dieſes ſeiner Göttlichkeit entkleidet iſt, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menſchwerdung bringt es alſo nach unſerer Anſicht von ſelbſt mit ſich, daß das menſchgewordene Subjekt ſeiner abſoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen exiſtire, und dieß iſt alles, was man bedarf.

Eben dieſe Anſicht macht aber auch alle jene beſchwerlichen und kaum verſtändlich zu machenden Beſtimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüſſig; denn die Fragen, die zu dieſen Beſtimmungen Anlaß gegeben, erſcheinen nach unſerer Darſtellung als völlig müßig. Man kann z. B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche — oder warum verhindert die Gegenwart und

die wesentliche Einwohnung des Göttlichen in Christo nicht die Menschheit in ihm, warum hebt sie die Beschränkungen derselben nicht auf? Man kann nicht so fragen; denn nicht vor der Menschwerdung hat das Göttliche als solches, sondern nur jenes Mittlere hat existirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menschlich auszusprechen ist. Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in Einer Person, wie er vor der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menschwerdung ist die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein erscheint und offenbar ist, — die Menschheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in dessen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches ist. Das Göttliche setzt nicht sich als das Menschliche (dieß wäre ein Widerspruch), sondern das Eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende Subjekt (das eben darum Johannes mit dem so allgemeinen Ausdruck λόγος bezeichnet) — das Eine Subjekt, indem es sich als außergöttlich-göttliches zum Menschen macht, setzt es sich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menschheit ist so wenig in Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, indem es das, was es nicht vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menschlichen herabsetzt, daß es gerade nur insofern das Göttliche, d. h. das, was es von dem Vater in sich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menschheit erst sich in den Stand setzt, die Mittheilungen des Göttlichen als solchen zu empfangen. Christus selbst betrachtet sich daher in Bezug auf dieses Göttliche, d. h. in Bezug auf den in ihm seyenden Vater ganz als Mensch, und was er als solcher Göttliches ausübt, das schreibt er nicht sich (er ist ganz Mensch), sondern lediglich dem Vater zu. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke“ [1]. Christus selbst fühlt sich also gleichsam unwiderruflich und

[1] Joh. 14, 10.

ohne Vorbehalt als Menſch — er iſt nur Menſch gegenüber dem Vater. Hier iſt durchaus keine ſubſtantielle Vermiſchung; das Göttliche bleibt unvermiſcht mit dem Menſchlichen, im Verhältniß des Gebenden, wie das Menſchliche des Empfangenden. Gerade nur wegen der Menſchwerdung iſt der Vater in ihm, wie ſollte alſo die Gottheit in ihm das Menſchliche gefährden? Nur weil dieſes Subjekt ſich ganz (d. h. alles, was in ihm ſubſtantiell iſt) und ohne Rückkehr zum Menſchen gemacht, menſchliche Eigenſchaften angenommen, ſich in menſchliche Natur und Weſen verwandelt hat, nur darum iſt der Vater mit und in ihm. Nicht ſeiner wahren Gottheit entäußert er ſich in ſeiner Menſchheit, ſondern ſeiner falſchen. Eine Entgottung findet nicht in der Menſchwerdung ſtatt, ſie hatte ſchon vorher ſtattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmiſche Potenz ward, aber nicht ſich ſelbſt dazu machte, wie er ſich ſelbſt zum Menſchen macht. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Geſinnung, die aber noch verborgen und erſt durch die Menſchwerdung offenbar wird.

Wenn Chriſtus von ſich in der Unterſcheidung von dem Vater ſpricht, ſo meint er eben ſich als jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu ſeyn, Menſch werden, d. h. das von dem Vater unabhängige Seyn in ſich ihm als menſchliches unterwerfen mußte. Dieſes Subjekt, welches von Gott unabhängig ſeyn konnte, hat aber nicht bloß menſchliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, ſondern es iſt ganz in humanitatem conversum (Chriſtus iſt ewiger Menſch, was ſich auf andere Weiſe nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch dieſe conversio gewinnt es wieder ſeine Einheit mit dem Vater und ſo ſeine eigne Gottheit. Die ganze Geſchichte Jeſu wird uns um ſo begreiflicher ſeyn, je entſchiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm nicht von dem Vater war, ſich zum Menſchen gemacht, aber eben darum das urſprünglich mit dem Vater Eine in ſich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit geſetzt habe.

Eben das, was Chriſtus in Bezug auf ſeine Lehre ſagt, äußert er auch in Bezug auf ſeine Wunder, welche Wunder ſind in Bezug auf

die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Chriſtus angehört, ſelbſt nur natürlich und in dieſem Sinn auch keine Wunder ſind. — Daß man ſich gegen Wunder ſträubt, iſt nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernünftig und in der Ordnung. Iſt Gott abſolut außer und jenſeits der Welt, ſo hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in dieſe ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaſchine etwas ſo Kleinliches, daß eine ſolche Vorſtellung für einen aufgerichteten Geiſt keiner Widerlegung bedarf. Iſt aber Gott in der Welt, ſo iſt ſie nur als die nothwendige Folge ſeiner Natur; er iſt in ihr nur als blinde Subſtanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit ſeinem Willen in der Welt wäre, ſo könnte die Welt nicht ſo voller Zertrennung, Verwirrung, Irrthum, Krankheit und Unheil aller Art ſeyn. Darin hat alſo der Naturalismus ganz Recht, daß Gott nicht mit ſeinem Willen in der Welt iſt. Aber eben darum, ſagen wir nun, iſt er mit ſeinem Unwillen darin, und eben darum iſt die Welt, in der er mit ſeinem Willen ſeyn könnte, potentiâ, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit iſt auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit ſeinem Willen iſt, ſo muß, ſo zu reden, das Krumme gerade, das Kranke geſund, das Verkehrte zurechtgeſtellt werden. Die meiſten Wunder Chriſti ſind Heilungen, und er ſelbſt ſagt: er heile die Kranken ἐν πνεύματι θεοῦ, durch den Geiſt, d. h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deßhalb anruft. Nachdem er Menſch geworden iſt, ſo iſt das Gebet zu dem Vater der tiefſte Actus ſeines ſich ſelbſt als Menſch Erkennens, und indem er ſich aller Göttlichkeit entäußert (gleichſam durch ſein Wollen ein vacuum hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an ſich, und in Kraft dieſes an ſich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es iſt nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer hiſtoriſchen, welche ich vorausſetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die

größte Freiheit in Anſpruch nehme), aber der Unterſcheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art ſind, und unter denen auch ſolche ſich befinden, in denen man beſtimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidniſches weit entfernt ſind, ſehen in manchen Wundern nicht Wichtigkeit genug, um ſie gerechtfertigt zu finden. Chriſtus ſollte nach ihrer Meinung nicht ſo tief herabſteigen, z. B. ſollte nicht auf der Hochzeit in Cana „ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geſelligen Leben", der Mangel an Wein, dazu dienen, ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Chriſto das Heidenthum ſo viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdiſchen Vorſtellungen allein nicht erklärbar iſt. Das Judenthum gibt nur die Materie ſeiner Erſcheinung, Er ſelbſt aber iſt die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß ſchon in dem Lebenden fühlten — und ſein Materielles zerſtören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden ſollte, völlig frei werde; wie Chriſtus ſelbſt, als er hört, daß auch Hellenen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12, 24): Ich ſage euch, ſo das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, ſo es aber ſtirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf ſeines Lebens wird er, der mit ſeiner ganzen Subſtanz Menſch, und nur der Geſinnung nach göttlich, alſo allen Beſchränkungen der Menſchheit unterworfen iſt, im Lauf ſeines menſchlichen Lebens ſelbſt erſt wird er ſich als der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der ſagt: er ſey nur zu den verlorenen Kindern Iſraels geſendet, bis zu dem, der den Jüngern ſagt: Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker — *πάντα τὰ ἔθνη!* Dieß iſt für einen jüdiſch Geborenen ein immenſer Schritt. Was alſo die Wunder der eben angeführten Art betrifft, ſo hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beſchafft, daß eben dieſer von den Heiden, ohne daß ſie ihn in ſeiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins

und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Geſichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte ſich alſo gegen jene Wunder nichts einwenden laſſen. — Doch das alles ſind nur Winke, Andeutungen, die ſich nicht mehr ausführen laſſen. — Eine Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß ſie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umſturz des urſprünglichen Seyns zieht Gott ſeinen eignen Willen von der Welt zurück. Mit ſeiner Perſönlichkeit iſt Gott nicht mehr in der Welt, perſönlich iſt er nur noch in der Führung des iſraelitiſchen Volks; — der Unendliche, der Unumſchränkte, wie man ihn ſo gern nennt, hat ſich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man ſagt, das Weltall, wirkt bloß noch ſeine Natur, nicht ſein Wille[1]. Aber daſſelbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Perſon gelten. Auch dieſe hat ſich von der Welt in den engern Kreis zurückgezogen, auch der Sohn iſt nur noch ſeiner Natur nach demiurgiſche Potenz (er zieht ſich ſeine demiurgiſche Wirkung nicht an, ſondern übt ſie bloß ſeiner Natur nach, willenlos aus), ſeine Perſönlichkeit iſt mit ganz anderem beſchäftigt, — perſönlich iſt er nur noch *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — des Menſchen Sohn —.

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt iſt nur fortdauernde Schöpfung. Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgiſchen Potenz nicht beſtehen. Nun hat aber die Welt fortgedauert. Alſo, könnte man ſchließen, hat jenes Subjekt in ſeinem mittleren Zuſtand, in ſeiner außergöttlichen Göttlichkeit — es hat ſogar als der Menſchgewordene jene demiurgiſche Wirkung fortgeſetzt. Dieſe Wirkung aber iſt Allmacht, Allmacht aber gegen die Vorausſetzung einer wirklichen Menſchheit, welche vielmehr die Allmacht ausſchließt. Hierauf antworte ich: Allerdings hat der Logos die demiurgiſche Wirkung ausgeübt, zunächſt in ſeinem von Gott unab-

[1] Man findet den mit einzelnen Menſchen, mit Abraham, mit Moſes verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Geſetze gibt, wunderlich — allerdings iſt dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu dieſem hat Gott kein perſönliches Verhältniß mehr.

hängigen Seyn, da er ἐν μορφῇ θεοῦ war, aber eben bloß naturâ suâ, vermöge ſeiner weſentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von ſich ſelbſt der Form widerſtrebende Seyn (entgegenſtehende Princip). Dieſer natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher iſt, auch mit der Menſchheit nicht aufgehoben werden, ſo wenig als freilich von der andern Seite die Menſchheit dieſen Bezug, und alſo die demiurgiſche Wirkung, ſich anziehen, als Eigenſchaft von ſich ſetzen kann. Die demiurgiſche Wirkung wird nicht aufgehoben; denn ſie haftet nicht an dem Zuſtand, ſondern an dem Subjekt. So wenig als z. B. ein Metall, das actu naturae suae ſchwer iſt — ſo wenig deſſen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitzegrad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z. B. die eines menſchlichen Bildes, gegoſſen werden — ſo wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebenſowenig kann durch die Menſchheit die demiurgiſche Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das Subjekt bleibt daſſelbe, wenn auch die Form, in der es erſcheint, eine andere iſt. Die demiurgiſche Wirkung haftet aber an dem Subjekt, alſo iſt ſie durch die Menſchheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menſchheit dieſe Wirkung ſich nicht anziehen, d. h. ſie als Eigenſchaft von ſich ſetzen. So wenig als im angeführten Beiſpiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue ſelbſt ſich bezieht, eine Eigenſchaft der Statue iſt, ebenſowenig kann die Menſchheit die demiurgiſche Wirkung auf ſich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menſchwerdung auch die Allmacht (die demiurgiſche Wirkung) aufgegeben, oder dieſelbe beibehalten, iſt daher zu antworten: weder hat die demiurgiſche Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derſelben Menſch geworden, noch hat das Subjekt dieſe Allmacht auch in der Menſchheit, d. h. als Menſch (denn dieß iſt unmöglich), weil ſie nicht an der Art des Seyns, ſondern am Subjekt ſelbſt haftet.

Das Subjekt der Menſchwerdung dauert in dem Menſch Gewordenen fort, aber in Anſehung des Menſch Gewordenen iſt die

demiurgiſche Wirkung ein actus naturae suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt ſeines Willens, er iſt ein Akt, den er ohne ſeinen Willen ausübt, der alſo auch durch ſeinen Willen Menſch zu werden gar nicht afficirt, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es iſt ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Dieſen Satz kann man auch umkehren, inſofern als kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben wird. Daß ein Menſch ſchwer iſt, iſt ein actus naturae suae, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben darum wird auch ſein ſchwer-Seyn durch keinen actus voluntarius aufgehoben — die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menſchen, modo irreflexo, was er thue, oder wie er ſich bewege. — Wenn Gott irgendwo mit ſeinem Willen in der Natur iſt, ſo iſt dieß ein Wunder, ſagten wir. Darum, wenn ein Wunder geſchehen ſoll, ſagt Chriſtus: Du wirſt die Herrlichkeit Gottes ſehen. Iſt aber der Vater wieder mit ſeinem Willen in der Natur, ſo auch der Sohn; da wird ihm die demiurgiſche Potenz wieder perſönlich, zum Werkzeug, zum Leiter ſeines Willens, z. B. bei ſeinen actionibus in distans; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offenbar wird als die Herrlichkeit des Vaters[1]. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit ſeinem Willen wieder demiurgiſch wirke, iſt, daß der Vater wieder mit ſeinem Willen in der Natur ſey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Chriſtus ſtets anerkennt.

Ich glaube nun alſo hinlänglich und beſtimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geſchehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menſchheit Chriſti ſeine urſprüngliche Gottheit beſtehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menſchheit Chriſti kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung beſtehend gedacht werden; denn Chriſtus ſagt: Ich habe Macht, mein Leben zu laſſen (in die Menſchheit

[1] Schon als Kind iſt er naturâ suâ göttlich, obwohl dieſes Göttliche im darauf folgenden Leben ſich ſucceſſiv bethätigt (natura > actus), manifeſtirt und zur reflektirten (vorher naturâ suâ) Göttlichkeit wird. (Randbemerkung.)

hinzugeben) und es wieder zu nehmen — es iſt hier nicht von dem Tod Chriſti, ſondern von ſeinem ſelbſtändigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menſchliche Leben Chriſti wird nur durch dieſen Willen *erhalten*, daher (Joh. 4, 34): dem Vater gehorſam zu ſeyn — das iſt meine Speiſe. (das Erhaltungsmittel meiner menſchlichen Exiſtenz).

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menſchliche *Leben* Chriſti führen, aber genöthigt auf die Hauptſache mich zu beſchränken, muß ich die Erläuterungen mir verſagen, die zeigen würden, daß auch das menſchliche Leben Chriſti nach unſerer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verſtändlicher erſcheint als nach den gewöhnlichen Vorſtellungen. Mögen die, welche mich verſtanden zu haben ſich bewußt ſind, ſelbſt es verſuchen, ſich manches im irdiſchen Leben Chriſti demgemäß zu erklären, ſie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach dieſen Vorträgen das N. T. wieder leſen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin geſehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorſams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menſchengeſchlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menſchlichen Lebens Chriſti. „Er wurde gehorſam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz".

Ich gehe nun alſo gleich fort zu dieſem letzten Akt des menſchlichen Lebens Chriſti.

Der Tod des Menſchen Chriſtus war von Anfang, *vor* ſeiner Erſcheinung als Menſch ſchon beſchloſſen, beſchloſſen von Seiten des Subjekts, das Menſch werden ſollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieſer Tod war nicht etwa ein *zufälliges* Ereigniß, wie ein anderer Menſch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beſchloſſenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weiſſagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Geſinnung Chriſti ſeiner Menſchheit auferlegte, ein Opfer, das inſofern Gott ſelbſt heiſchte. Wie läßt ſich nun das alles denken? Welche Urſache des

Todes Jeſu läßt ſich auf Seiten Gottes vorausſetzen? — Ohne unſere frühere Entwicklung würde es allerdings ſchwer fallen, auf dieſe Fragen zu antworten. Dieſe früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die wahre Anſicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Dieſe Anſicht iſt nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal ſchon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an — und zu dem Ende war Chriſtus in die Welt gekommen —, daß jenem Princip, durch welches wir in beſtändiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß dieſem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geſchah, ſondern daß es innerlich, d. h. eben in ſeiner Macht, ſeiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie Sie wiſſen, nur durch die vermittelnde Potenz geſchehen. Aber nicht ſofern ſie jenem Princip ſelbſt nur als natürliche oder ebenfalls kosmiſche Potenz entgegenſtand. Als ſolche konnte ſie es wohl äußerlich überwinden; aber als natürliche Potenz war ſie nicht ſtark genug, es auch in ſeiner Wurzel aufzuheben, und doch nur ſo (nur wenn es in ſeiner Wurzel, ſeiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Verſöhnung, eine Verſöhnung mit Gott ſelbſt möglich, und da Gott ſelbſt dieſe wollte, ſo mußte ſich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieſes Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß iſt der tiefſte Aufſchluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande ſind), in Gottes Augen iſt die vermittelnde Potenz, ſofern auch ſie bloß natürliche Potenz iſt, nicht mehr — werth, daß ich ſo ſage, als auch jenes, wenn gleich ihn jetzt negirende, doch nicht durch eigne That, ſondern durch die That des Menſchen erregte und inſofern mit einem gewiſſen Recht ſeyende Princip. Dieß iſt der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Chriſti, und zwar wenn dieſe Gerechtigkeit gehörig verſtanden wird, mit Recht erinnern[1]. Gott iſt gerecht, ja die Gerechtigkeit ſelbſt, er iſt durch ſeine Natur gerecht, es wär

[1] Vergl. oben S. 53. D. H.

gegen ſeine Natur, wenn er jenes Princip einſeitig aufheben ließe. Er iſt der Gott dieſes Princips ſo gut als er der Gott des entgegengeſetzten, der vermittelnden Potenz iſt. Denn er iſt der All-Einige, und das iſt ſeine Natur, der All-Einige zu ſeyn; dieſe Natur kann er nicht aufgeben, dieſe iſt über allem Willen. Gott iſt alſo gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menſchheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit iſt ſeine abſolute Impartialität, welche nur der Ausdruck ſeiner erhabenen All-Einigkeit iſt, oder davon, daß er nicht Ein Princip ausſchließlich, ſondern eben die All-Einheit ſelbſt iſt. Darin, dieß zu ſeyn, beſteht die göttliche Majeſtät. Dieſe göttliche Majeſtät erlaubt alſo nicht, daß das Eine Princip allein in ſeiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu iſt es, kann man ſagen, Gottes höchſtes Geſetz, jenes Contrarium zu ſchonen, denn es iſt ſeinem Grund nach das, an welchem er ſich (wenn es endlich beſiegt iſt) das kräftigſt Affirmirende ſeiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht — wer dieſes Geſetz kennt, hat den Schlüſſel zu dem Räthſelhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium iſt überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung —, es iſt das, was Gott ſelbſt ſich zum Geſetz macht, nur innerlich zu überwinden, ſo nämlich, daß es ſich ſelbſt überwunden bekennt. Soll dieß geſchehen, ſo muß die Potenz, deren Natur, deren einziger Wille es eben darum iſt, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich unwirkſam zu machen; es iſt, ſage ich, an dieſer Potenz, mit ihrem Beiſpiel vorauszugehen, ſelbſt zuerſt das Opfer zu bringen, d. h. ſich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerſt durch die Menſchwerdung geſchieht. Schon durch die bloße Menſchwerdung, d. h. ſchon indem die vermittelnde Perſönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott iſt, Gott unterwirft, geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem Vater iſt, ſo daß jede Willensregung dieſes Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entſprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier ſteht ſie jenem kosmiſchen Princip nicht mehr als bloß natürliche, ſondern

als göttliche gegenüber, daher alle kosmiſchen Mächte ihr unterthan ſind auf ganz andere Weiſe, als ſie auch der bloß natürlichen unterthan ſind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Chriſtus auf die kosmiſchen Elemente ſelbſt ausübt, darauf eben, ſage ich, beruht in dieſen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe [1]. Chriſtus übt dieſe Wirkungen nicht als natürliche, ſondern als ſelbſtgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menſchwerdung war es nicht genug, ſie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Verſöhnung. Denn von Anfang, d. h. gleich nach dem Fall, hatte des Menſchen Sohn den göttlichen Unwillen auf ſich genommen, ſich zwiſchen dieſen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille ſonſt nur verzehren konnte, geſtellt; denn auch ſchon im Heidenthum war nur Er — der nachher Menſchgewordene — der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt σωτήρ) der menſchlichen Natur. Indem er aber ſelbſt ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er ſich auf die Seite des Gott Feindlichen geſtellt. Zwar er hat ſich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her iſt, nicht ſelbſt gegeben, er hat nicht gegen den Vater ſich ſelbſt ſubſtantialiſirt, dieſes Seyn iſt ihm unabhängig von Gott durch den Menſchen gegeben — inſofern iſt er nicht mit ſeinem Willen außer Gott. Aber daß er in dieſem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um ſich deſſen für ſich zu bemächtigen, war ſein freier Wille. Indem er dieſes Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er alſo dieſem freiwillig ſich gleich geſtellt; indem er uns gegen Gott vertrat, ſich an unſere Stelle ſetzte, hat er unſere Schuld auf ſich genommen, und alſo auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieſer Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch ſeine Liebe ſelbſt zum Schuldigen ſich gemacht. „Er lud auf ſich unſere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten". Wer die Schuld eines andern auf ſich

[1] Die wahre Wundererklärung findet ſich im N. T. ſelbſt, z. B. Matth. 14, 2. Marc. 6, 14 (nicht materiell, ſondern mit den δυνάμεις wirken), vergl. 1 Cor. 12, 10. (Randbemerkung).

nimmt, macht ſich eben damit ſelbſt zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden ſollte. Der Bürge, wie Chriſtus auch genannt wird[1], iſt der, welcher für einen andern einſteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers ſchützt, er iſt nicht der ſelbſt Schuldige und doch der Schuldige. Und ſo, indem er ſich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch für uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden.

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach ſeinem Tode alle Menſchen Todes geſtorben, alſo von dieſer Strafe nicht befreit worden ſeyen. Allein ſie ſind eines ganz andern Todes geſtorben, — ſelbſt die vor ihm Geſtorbenen ſind in Hinſicht auf ſeinen künftigen Tod, wie wir in der Folge ſehen werden, eines andern Todes geſtorben, als den ſie ohne ihn würden geſtorben ſeyn. Und ſo iſt es denn wörtlich wahr, daß Er an unſerer Stelle geſtorben, das Löſegeld für uns bezahlt hat[2], für uns, ſeine Feinde, die Feinde ſeiner urſprünglichen Gottheit, weil der Menſch ihn aus ſeiner Gottheit, d. h. aus der Einheit mit dem Vater, geſetzt hatte. Er hat mit ſeinem Leben unſer Leben losgekauft und aus der Gewalt des Princips befreit, deſſen Gefangene wir waren, und das nur durch eine ſo außerordentliche That in ſeiner Potenz, ſeiner Gewalt ſelbſt aufgehoben werden, nur durch ein ſolches Wunder der Liebe in ſeiner Macht erſchöpft, völlig entkräftet und innerlich beſiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer iſt als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur ſagen können: in Wahrheit, es iſt ſo, — das wir aber nach keinen menſchlichen Begriffen hätten erwarten oder vorausſehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumeſſen, wenn es ſich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umſtände des Todes Jeſu betrifft, ſo iſt darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei ſeinem Kreuz gleichſam die ganze Menſchheit verſammelt war, Heiden und Juden, denn aus ſolchen allein beſtand das damalige Menſchengeſchlecht. Merkwürdig iſt ferner, daß

[1] Siehe oben S. 81. D. H.

[2] Marci 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. 1 Petr. 1, 18. 19.

die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, dieſe aber den Willen. — Die Heiden, jener errettenden, erhaltenden, verſöhnenden Potenz (ohne ſie, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem ſie wenigſtens ihre Wirkung erfahren hatten, erſcheinen gleich hier als die Begünſtigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Geſetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anſtatt durch ihr politiſches Unglück ſelbſt belehrt zu ſeyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weiſſagungen ſich nahe, vielmehr in der härteſten und ſtarreſten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Geſetz (die ſich beſonders in den Phariſäern repräſentirte), verſtockt und ihre einzige Rettung ſehend, die Juden, denen der Meſſias zuerſt und allein verkündet war, mußten, als er erſchienen war, die Anſtifter und Urheber ſeines Todes ſeyn.

Was die beſonders ſchmerzlichen und ſchmählichen Umſtände des Todes Jeſu betrifft, ſo gehörten dieſe eben auch dazu, ſeine göttliche Geſinnung nur in ein höheres Licht zu ſetzen, indem er dem Vater gehorſam war, nicht bloß bis zum Tod, ſondern zum gewaltſamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum ſchmerzlichſten und ſchmählichſten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden ſterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod ſelbſt zugleich etwas Bedeutungsvolles und Symboliſches. Die Ausſpannung am Kreuz iſt nur die letzte äußere Erſcheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch geſetzt war[1]. Sein Tod am Kreuz iſt nur der Schluß dieſes langen, mühevollen Lebens, während deſſen, wie der Prophet ſagt, ſeine Seele gelitten hat. (Jeſaias ſpricht dort[2] nicht bloß vom künftigen, er ſpricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es iſt ganz begreiflich, daß den bloßen verſtockten und beſchränkten Moraliſten der Verſöhnungstod Jeſu ein Aergerniß, den bloß natürlich

[1] Angſt, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuſcript).
[2] Kap. 53. — Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 317. D. H.

Denkenden eine Thorheit ſey. Jene verhalten ſich in dieſer Hinſicht wie die Juden, dieſe wie die Heiden. Es iſt begreiflich, daß eine Philoſophie, welche Gott an der Welt keinen weitern Antheil zugeſteht als den, ſie als etwas völlig Fremdes aus ſich ſelbſt hinausgeſtellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe ſich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt — begreiflich, daß die Philoſophie, welche in der Welt kein Gottverwandtes, von Gott ſelbſt herſtammendes, zum Leben Gottes ſelbſt gehöriges Princip erkennt, daß eine ſolche Philoſophie auch die Nothwendigkeit einer Verſöhnung, und vollends einer Verſöhnung durch den Sohn Gottes ſelbſt, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend ſchon ſeyn mußte, um uns den Sohn zu ſenden, ſondern nur ein von dieſer Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unſere καταλλαγή hinderte, konnte den Tod Chriſti fordern. Wenn es kein von Gott ſelbſt unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Verſöhnung, der Vereinigung der Menſchheit mit Gott entgegenſteht, ſo bedurfte es eines ſolchen Opfers allerdings nicht. Dann konnte der liebende Vater (wie man zu ſagen pflegt) das ſchwache Geſchöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter ſolchen Vorausſetzungen die Nothwendigkeit des Verſöhnungstodes doch noch retten, ſo kann es nur auf die Art geſchehen, wie einige neuere Theologen beſonders ſeit den Kantiſchen Begriffen gethan haben. Nach dieſen Begriffen iſt bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor, der Vollſtrecker des moraliſchen Geſetzes zu ſeyn; wäre das moraliſche Geſetz nicht, und wäre es nicht ein Poſtulat unſerer ſittlichen Vernunft, daß die Glückſeligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieſes Geſetzes gebunden, und mit dieſer Erfüllung in ein genaues Verhältniß geſetzt werde, ſo bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moraliſchen, — etwa gar einen natürlichen, phyſiſchen Zuſammenhang zwiſchen Gott und den ſittlichen Weſen gibt es nicht. Gott hätte alſo die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung bedurft. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines ſchmählichen Todes von Chriſto gefordert? Ein ſonſt verehrungswerther Theolog, der ſich

aber der Einwirkung der Kantiſchen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menſchheit unverdienter Weiſe widerfahrene Gnade gegen die Heiligkeit des Geſetzes hätte erregen können, niedergeſchlagen, und die Ehre des Geſetzes, dem wenigſtens auf dieſe Art doch genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes ſterben. Nach dieſer Theorie war der Tod Chriſti nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur unſeres Bedürfniſſes wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilſame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Geſetzes in uns zu befeſtigen, wodurch alſo der Zweck dieſes Todes vollends ein bloß pädagogiſcher wird, wenn anders auch nur dieſer erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Geſetzes ſich hinweggeſetzt hätte, welches ſagt, daß nur der Schuldige für ſich ſelbſt, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unſchuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranſtaltung, welche die Heiligkeit des Geſetzes von der einen Seite ſicher ſtellen ſoll, während ſie von der andern eben dieſes Geſetz aufs ſchreiendſte verletzt!

Wenn man alſo keine andern, nämlich keine wirklich objektiven Gründe des Todes Jeſu finden kann, ſo wäre es immer beſſer, die Idee einer Verſöhnung durch dieſen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich keine Kräfte unſerer Textdreher, wie man ſie nach Shakeſpeare nennen könnte, eigentlich aber Textverfälſcher, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Chriſti und ſeiner Apoſtel die Behauptung hinwegzuſchaffen, daß Chriſtus nicht bloß für uns — zu unſerem Beſten —, ſondern an unſerer Statt (was bei jener Vorſtellung ganz wegfällt) geſtorben ſey. Ich kann jene ganze Vorſtellung nur phariſäiſch nennen; beſonders aber iſt ſie ganz antipauliniſch. So hoch wird das Geſetz im Neuen Teſtamente gar nicht angeſehen, daß ihm Gott ſo viel Rückſicht ſchenkte. Merkwürdig iſt nur, wie ſich in dieſer Vorſtellung doch die Einſicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, eines Princips, worüber er ſelbſt nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Verſöhnung, geſchehen konnte. Um jenes

Princip oder jene Inſtanz zu gewinnen, wird das Geſetz perſonificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Chriſtus an unſerer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unſerer modernen Vorſtellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes war die Strafe eigentlich ſchon geſchenkt und nicht nothwendig, Chriſtus übernimmt ſie eigentlich nur, damit wir nicht aus unſerer Strafloſigkeit einen falſchen Schluß zum Nachtheil des Geſetzes ziehen, — eigentlich alſo übernimmt er ſie bloß zum Schein. Gerade ſo (man kann ſich des Gleichniſſes nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Geſpiele, den man zu dieſem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernſt ſähe. Ich führe dergleichen an, damit man ſehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beſchaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Chriſtus an unſerer Statt gelitten, iſt nun einmal die entſchiedenſte Behauptung der chriſtlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälſchen, um es ſich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas iſt (verſteht ſich, daß es erſt urkundlich begründet ſeyn muß), deſto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir iſt nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzuſtimmen. Ich habe kein Intereſſe, orthodox zu ſeyn, was man ſo nennt, wie es mir auch nicht ſchwer fallen würde das Gegentheil zu ſeyn. Mir iſt das Chriſtenthum nur eine Erſcheinung, die ich zu erklären ſuche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Chriſtenthums ſey, dieß muß nach den ächten Urkunden deſſelben gerade ſo beurtheilt werden, wie wir z. B. früher den Sinn der Dionyſoslehre oder irgend einer andern mythologiſchen Idee nach den Aeußerungen der bewährteſten Schriftſteller zu beſtimmen ſuchten. Das Nächſte nun, wenn dieſer Sinn z. B. des Todes Jeſu erkannt worden, iſt, daß wir für dieſes Verhältniß eine objektive Erklärung ſuchen. Der Zweck des Todes Jeſu wird durchaus ſo beſtimmt, daß ein objektiver Grund deſſelben vorausgeſetzt iſt. Dieſen zu erklären, iſt aber unmöglich, wenn Gott zu der Menſchheit

überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Geſetzgeber gedacht wird, wenn kein reelles Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen zuvor erkannt iſt. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes ſelbſt gehöriges Princip iſt, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf ſolche Weiſe verletzt ſeyn, daß nur ein ſo außerordentlicher Entſchluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine ſolche Verletzung läßt ſich vor allem nur denken, wenn Gott ſelbſt eine Natur, ein Leben iſt. Dieſes Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in ſich; in dieſer Unverletzlichkeit, Unantaſtbarkeit des göttlichen Lebens beſteht eben ſeine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine ſo reelle Weiſe zu heilen iſt, ſetzt auch eine ebenſo reelle Verletzbarkeit voraus und läßt ſich daher ebenſowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menſchen bloß etwas in ihm (dem Menſchen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott geſetzten Beſtehens der Dinge ſich verändert. Alle dieſe Vorausſetzungen ſind indeß noch ſehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Verſöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die beſtimmte Art und Weiſe zu begreifen, wie dieſe Verſöhnung durch Chriſtus bewirkt worden, bedarf es ſpeciellerer Vorausſetzungen, die zum Theil ſchon entwickelt worden ſind. Ich will zu weiterer Beſtimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage iſt, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menſchwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußerſten, bis zum ſchmählichen und ſchrecklichen Tod?

Wir ſetzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, ſich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber — ſich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens ſich unterwerfen, dieſem Gewalt über ſich geben. Aber dieſes Princip war die Urſache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es ſeine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte alſo die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen ſich ganz unterwerfen (ihn auf ſich nehmen), ſo

mußte ſie ſich ihm unterwerfen bis zum Tode. Die Unterwerfung war ohne dieß keine vollkommene; ſie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem ſie bis zum Tode ging, war jeder Widerſtand aufgehoben, die ganze Macht jenes Princips gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menſchheit ſich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es dieſem alle fernere Ausſchließung unmöglich gemacht. Denn wie ſollte es noch ferner ausſchließen das, was ſich ihm hingegeben, alle Selbſtändigkeit geopfert hat? Nun beſteht es aber ſelbſt nur in der Ausſchließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip iſt nur eben darin und ſoweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausſchließt, wenn ihm alſo dieſe (die Ausſchließung) unmöglich gemacht wird, ſo iſt es eben damit ſeiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz ihr außer-ihm-Seyn aufgibt, muß es auch ſelbſt ſein Ausſchließen der vermittelnden Potenz, d. h. es muß ſich als Princip des Unwillens aufgeben, denn es kann als ſolches nur beſtehen in der Ausſchließung der vermittelnden, verſöhnenden Potenz, aber da dieſe ſo ſehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß ſie ſich ihm bis zum Tode unterwirft, ſo hat das Princip ſeine Kraft eben dadurch verloren, es iſt entkräftet, und es iſt wörtlich wahr, was der Apoſtel ſagt (Hebr. 2, 14): Chriſtus iſt menſchlichen Fleiſches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das iſt dem Teufel. Denn daſſelbe, was von Seiten Gottes das Gewollte desſelben (Strafe) iſt, iſt zugleich das Gott Widerſtrebende, Gott Feindliche, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes ſeine Gewalt hatte.

Sonſt wird dieſer Sieg auch als ein Verſchlungenwerden jenes Princips vorgeſtellt. Nach der lateiniſchen Ueberſetzung ſteht 1 Petri 3, 22: *καταπιὼν τὸν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενώμεθα*, nachdem er den Tod verſchlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verſchlungen wird B von A, wenn B ſeiner Selbſtändigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausſchließung, die von Seiten

des tödtlichen Princips unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dieß iſt alſo der nach unſern allgemeinen Principien ſich ergebende Aufſchluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des Todes Jeſu, und ich glaube, daß nach dieſen letzten Auseinanderſetzungen keine weitere Erläuterung nöthig iſt. Denn daß Chriſtus für die Menſchen zur Erlöſung derſelben und an ihrer Statt geſtorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für ſich ſelbſt hatte er durchaus keine Nothwendigkeit zu ſterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er ſelbſt von Gott ausgeſchloſſen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott ſelbſtändiges Seyn, und er konnte auf gleichem Fuß mit Gott ſeyn, wenn er wollte. Daß ihm dieſe Ausſchließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, ſondern bloß die Folge ſeiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Geſinnung, denn ihn ſelbſt konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch ſeine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, dieſe Ausſchließung nicht als Ausſchließung nehmen, alſo jenes tiefen Gefühls von Verlaſſenheit überhoben ſeyn, das am Kreuz in die Worte ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?

Wie nun Chriſtus nicht für ſich ſelbſt in der Nothwendigkeit war, ſich ſeiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod ſich zu unterwerfen, ſo konnte von der andern Seite der Menſch nicht durch ſeinen Tod Erlöſung ſich ſchaffen. Denn er (der Menſch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in deſſen Gewalt. Gegen ihn war dieſes Princip in ſeinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Chriſti Tod die Macht dieſes Princips völlig erſchöpft war, ſo konnte der Menſch — zwar nicht unmittelbar, durch ſich ſelbſt, aber — in Kraft Chriſti, ſofern er Chriſtum anzog, wie der Apoſtel[1] ſich ausdrückt, inſofern konnte auch er ſeine Wiederverſöhnung mit Gott finden. Er konnte, ſage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittel-

[1] Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

bare Verhältniß zu Gott verſagt. Dieſe Freiheit, dieſe Möglichkeit hat ihm Chriſtus erworben, wie im Evangelium Johannis[1] geſagt iſt: die ihn annahmen, denen gab er die Macht (ἐξουσίαν), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d. h. das göttliche Leben in ſich wiederherzuſtellen.

Was alſo der Menſch für ſich ſelbſt nicht vermochte und Chriſtus für ſich ſelbſt nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren laſſen, wenn er nicht in der Menſchheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherſtellen wollte), das hat Chriſtus an des Menſchen Statt und alſo auch für ihn gethan. Chriſtus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menſchen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichſam, ſo daß der Vater in dem Menſchen nicht mehr ihn ſelbſt, ſondern Chriſtum den Sohn erblickt.

[1] 1, 12.

Zweiunddreißigſte Vorleſung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jeſu erklärt worden, ſo bleibt noch die Frage übrig, welche Veränderung in dieſem Tod mit der Perſon Chriſti vorgegangen. Zwar ſcheint ſich dieß von ſelbſt zu verſtehen, Chriſtus iſt als vollkommener Menſch, und er iſt daher auch keines anderen Todes geſtorben, als den jeder Menſch ſtirbt. Wenn alſo eine Frage deßhalb aufgeworfen wird, ſo iſt es nur, weil eben auch das nicht allen klar iſt, was mit dem Menſchen im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes ſind aber eigentlich nur zwei Vorſtellungen möglich: die erſte, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Beſtandtheile, aus denen der Menſch im Leben zuſammengeſetzt ſey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Allein um alles andere, was dieſe Anſicht gegen ſich hat, beiſeit zu ſetzen, ſo iſt es ſchon dem natürlichen Gefühl zuwider, ſich zu denken, daß der Menſch nur einem Theile nach, und daß nicht der ganze Menſch, nicht der Menſch ſeinem ganzen Esse nach fortdaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemeſſener ſeyn zu ſagen, daß es eine andere Art des Seyns iſt, in welcher der Menſch während des gegenwärtigen Lebens erſcheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und ſelbe Menſch iſt, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß. Ohne dieſe Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtſeyns in dieſem und dem folgenden Leben ſehr zweideutig ausſehen. — Die gewöhnliche Vorſtellung, welche den Tod als eine Scheidung von

Seele und Leib anſieht, betrachtet den Körper wie eine Erzſtufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeſchloſſen und verborgen iſt; der Tod iſt der Scheidungsproceß, der die Seele von dieſer ſie einſchließenden und umgebenden Materie befreit und ſie rein und in ihrer Lauterkeit darſtellt. Die andere Vorſtellung würde eher geneigt ſeyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geiſt oder die Eſſenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man ſich, daß in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in ſich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in dieſem Extrakte fortdaure, ſieht man daraus, daß auch die ätheriſchen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder ſchwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingeneſie behaupten ſogar, daß die Tropfen von Meliſſenöl auf Waſſer gegoſſen wieder die Geſtalt des Meliſſenblattes annehmen, ich ſelbſt habe dieß nicht geſehen und laſſe es dahingeſtellt, obgleich die bekannten Erſcheinungen, welche der Kampher im Conflikt mit Waſſer, und die ebenſo bekannten, welche einige flüſſige ätheriſche Oele in demſelben Verhältniſſe zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derſelben verrathen und beweiſen, daß ſie nicht ein getödtetes, ſondern ein nur vergeiſtigtes Leben ſind. Der Tod des Menſchen möchte alſo nicht ſowohl eine Scheidung, als eine Eſſentification ſeyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Weſen, das was eigentlich der Menſch iſt, bewahrt wird[1]. Denn kein Menſch erſcheint in ſeinem Leben, ganz als der er Iſt. Nach dem Tode iſt er bloß noch Er ſelbſt. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erſchreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böſe, das zufällig Böſe, von dem das Gute zugedeckt war, beides verſchwindet. Dieſes Eſſentificirte, in dem auch das Phyſiſche bewahrt iſt, muß ein höchſt wirkliches Weſen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher ſeyn als der gegenwärtige Leib,

[1] Dieſe Idee hatte der Verfaſſer ſchon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an ſeinen Freund, den Präſidenten Georgii in Stuttgart, ausgedrückt. D. H.

der wegen der gegenſeitigen Ausſchließung ſeiner Theile nur ein zuſammengeſetztes und eben darum gebrechliches und zerſtörbares Ganze iſt. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erſte, noch durch keine Reflexion geſtörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeſchiedenes Weſen, inwiefern man es erſcheinen läßt, einen Geiſt nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt ſich alſo dabei den ganzen Menſchen, nur vergeiſtigt, eſſentificirt.

Die Frage wegen des Zuſtandes Jeſu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, beſonders wenn man ſich zugleich gegenwärtig erhält, daß das Subjekt in jedem dieſer verſchiedenen Zuſtände ein und daſſelbe bleibt. Daſſelbe Subjekt, das als ſichtbarer Menſch oder dem Fleiſche nach geſtorben iſt, daſſelbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geiſt, wie Petrus[1] ſich ausdrückt: getödtet nach dem Fleiſch, aber lebendig erhalten im Geiſt, in welchem (ſetzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geiſtern, die einſt nicht geglaubt hatten, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß iſt die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi ad inferos Veranlaſſung gegeben. Für unſere Entwicklung iſt die Stelle in anderer Hinſicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die ſind, die nicht geglaubt haben, ſo ſind es unſtreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie[2]) die Sündfluth nachgewieſen als Erſcheinung des Uebergangs von dem erſten und älteſten Menſchengeſchlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menſchengeſchlecht, deſſen Bewußtſeyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieſer Uebergang war ebenſowohl Uebergang zur entſchiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung iſt nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren alſo die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten — dieſe waren damit nicht bloß von der Mythologie,

[1] I, 3, 18.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 149. D. H.

ſondern ebenſowohl von aller Offenbarung abgeſchnitten. An dieſes untergegangene Menſchengeſchlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im erſten Princip gelebt hatte, in dem es ſtolz und ungekränkt lebte (denn ſeine ausſchließliche und grauſame Natur offenbart das erſte Princip erſt im Gegenſatz zu der zweiten Potenz[1]), an dieſes untergegangene Menſchengeſchlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöſer gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieſes habe, wie der Apoſtel ſagt, der Geiſt Chriſti heimgeſucht und ſich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Chriſtus habe den Geiſtern ἐν φυλακῇ gepredigt, ſo braucht φυλακή nicht gerade als Gefängniß verſtanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geſchlecht der älteſten Zeit in der Hinſicht auf Chriſti künftige Erſcheinung ein Zwiſchenzuſtand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. — Ich füge dem zuletzt Geſagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie ſie ſagen, in die Grube hinabſteigen, wenn man die Aeußerungen, welche ſelbſt noch in den Pſalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, ſo wird man zugeſtehen müſſen, daß auch das Verhältniß der Abgeſchiedenen nicht in allen Zeiten daſſelbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geiſterwelt muß ein Altes und ein Neues Teſtament unterſchieden werden; ſolange Chriſtus nicht erſchienen und geſtorben war, konnten die Gläubigen des A. T. auch nach dem Tode zwar in einem verſchiedenen Maß erleuchtet und beſeligt durch die Erwartung der künftigen Erlöſung, aber doch reell noch immer nur in einem exoteriſchen Verhältniſſe zu Gott ſtehen.

Bereits zwei Stadien des menſchlichen Geſammtlebens hatte alſo der große und allgemeine Erlöſer nun durchlebt. Das, welches der Menſch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch er von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geiſterwelt angetreten. Aber er ſollte uns völlig und in allem gleich ſeyn. Um für uns der wahre Vorgänger und Heer-

[1] Vergl. Philoſophie der Mythologie, S. 183. D. H.

führer zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklich genannt wird [1]. Damit in *seiner* Perſon das ganze menſchliche Leben durchlaufen werde, ſollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menſchlichen Daſeyns ſichtbar in ſich darſtellen. Denn nachdem der Menſch das Leben in ſich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm beſtimmten Einheit wieder gelangen. Die erſte iſt das gegenwärtige Leben, welches ſein Leben in *ſich*, und eben darum das Leben der freieſten Bewegung iſt. Die andere iſt das nächſtkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an *ſich* Gebundenſeyns — wir könnten ſagen, des Seynmüſſens — iſt, wo auf das Können das bloße *Seyn* folgt, das Können erloſchen, unwirkſam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen *Schatz* der Menſch mit ſich bringt; was er geſäet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geiſtige Seyn wieder zur freieſten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens iſt, wieder aufgenommen wird. Dieſer dritte Moment iſt was eben darum als künftige allgemeine Auferſtehung von den Todten und zwar als Auferſtehung des Fleiſches gelehrt wird.

Ich will mich über dieſe drei Momente oder Zuſtände des menſchlichen Geſammtlebens hier noch weiter erklären [2]:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menſchen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinſichtlich des identiſchen Selbſtbewußtſeyns dasſelbe, hinſichtlich ſeiner anderen Beſtimmungen aber ein wirklich *anderes*, ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengeſetztes iſt, ſo ſind damit in Anſehung des Menſchen vorerſt *zwei* wirklich ſucceſſive (nicht ſimultane) Zuſtände angenommen. Da dieſe Zuſtände als zwei einander ſich ausſchließende Zuſtände ſich folgen ſollen, ſo muß zwar in jedem etwas ſeyn, das in dem anderen nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. es muß wiſchen beiden eine wahre Antitheſe ſtattfinden. Zugleich aber, da ſie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müſſen

[1] Hebr. 2, 10.

[2] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. H.

ſie ſich zur gegenſeitigen Ergänzung gereichen, d. h. in der Idee oder Natur des Menſchen ſind eigentlich beide Zuſtände als eins und ungetrennt geſetzt; wenn ſie daher als getrennt erſcheinen, ſo kann dieß nicht vermöge ſeiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines beſonderen Ereigniſſes ſo geworden ſeyn. Um aber nun die Fortdauer des Menſchen vollſtändig zu denken — eben wegen der Einſeitigkeit und daher auch Endlichkeit beider Momente iſt ein dritter nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succeſſion Dreiheit gehört a) unrechter Zuſtand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, ſeyn ſollenden). Dieſer dritte Zuſtand, der nothwendig, wenn Fortdauer überhaupt, dieſer, wenn der erſte der eines einſeitig-natürlichen, der zweite der eines einſeitig-geiſtigen Lebens iſt, kann nur der eines geiſtig-natürlichen Lebens ſeyn, d. h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geiſtige erhöht iſt. (Da aber das jetzige, ſichtbare Univerſum das geiſtige ausſchließt, ſo kann dieſer dritte Zuſtand nicht eintreten als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moraliſchen — Kriſis).

Das gegenwärtige Leben des Menſchen iſt eben nur ſein natürliches, alſo es iſt nicht ſein ganzes Leben, es iſt ein weſentlich einſeitiges, es iſt das Leben des ἄνθρωπος ψυχικός. Wie hoch der natürliche Menſch ſich dünke, wie hoch er ſich wirklich oder in bloß ſchwärmeriſcher Einbildung erhebe, ſelbſt das geiſtigſte Leben, das er führt, ſteht doch unter dem Geſetz und in der vollkommenſten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich ſage nicht, daß das geiſtige in dem gegenwärtigen gar nicht da iſt (das wäre eine völlige Trennung), aber das geiſtige Leben iſt nur ſoweit da, als das natürliche ihm da zu ſeyn verſtattet, dieſes alſo iſt das dominirende, das herrſchende. (Subjektiv hat der Geiſt wohl das Uebergewicht ſchon hier, aber nur ſubjektiv; objektiv iſt der Geiſt ſelbſt der Natur unterworfen — Wechſel von Schlaf und Wachen — Nothwendigkeit von Speiſe und Trank —). Es iſt eine Coexiſtenz, aber die umgekehrte von der, die ſeyn ſollte. Das natürliche ſollte das latente, verborgene ſeyn, das geiſtige das offenbare. Nun iſt es umgekehrt, das natürliche iſt das offenbare,

und das geiſtige iſt das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, aus dem, das geiſtige, in das der Menſch geſchaffen iſt, haben ſich in ſucceſſive (einander ausſchließende) Potenzen des menſchlichen Lebens verwandelt, ſo daß derſelbe ganze und übrigens unzertrennliche Menſch zuerſt unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, hierauf unter dem des geiſtigen geſetzt wird. Das künftige Leben verhält ſich alſo nur als eine höhere Potenz des gegenwärtigen, aber eben darum iſt es ſo nothwendig geſetzt, als das gegenwärtige geſetzt iſt. Es iſt inſofern eine dem Menſchen durch ſein in der Schöpfung geſetztes Weſen auferlegte Nothwendigkeit, daß, wenn er unmittelbar und zuerſt das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenſo einſeitig das geiſtige Leben, das Leben unter der Herrſchaft der geiſtigen Potenz lebe, um erſt in einer dritten Stufe natürliches und geiſtiges Leben, wie ſie es urſprünglich ſeyn ſollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menſchen geſtellte Akt, von dem wir gleich anfangs[1] ſprachen, dieſer war erforderlich, um im urſprünglichen Menſchen natürliches und geiſtiges Leben in eine fortan unauflösliche Verbindung zu bringen. Statt deſſen ſind nun offenbar geiſtiges und natürliches Leben im Menſchen in ein ſolches Verhältniß getreten, daß ſie actu ſich gegenſeitig ausſchließen. Dieß iſt jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menſchen von ſeinem wahren Ziel, dieſe aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung geſetzte Weſen des Menſchen nicht aufheben. Der Menſch fällt zwar unmittelbar und zuerſt dem bloß natürlichen Leben anheim; in dieſem natürlichen Leben, und ſoweit er dieſem unterworfen iſt, ſteht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, iſt wie dieſe dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit ſeines urſprünglichen Weſens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geiſtiges Weſen völlig und abſolut getrennt werden, ſondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geiſtige vorbehält. Indem er unter dem Geſetz des natür-

[1] Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. H.

lichen Lebens (dem Geſetz der Sünde und des Todes, wie der Apoſtel[1] ſagt), iſt das Leben des Geiſtes ausgeſchloſſen, alſo beide können nicht ſimultan, nicht zugleich ſeyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Menſch das geiſtige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in ſeinem folgenden Zuſtand lebe, und daß die Seynsweiſen, die er nicht als ſimultane vereinigen konnte, für ihn zu ſucceſſiven werden, wobei es denn von ſelbſt ſich verſteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geiſtige folge.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenſo als ein einſeitig geiſtiges, wie das erſte als ein einſeitig natürliches beſtimmt haben. Aber nur ein ſolches, das natürliche Leben ganz abſorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daſeyn, in welchem alſo das natürliche Princip, d. h. die Potenz des Andersſeyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein ſolches Leben kann als Compenſation des erſten gelten, in welchen ebenſo das Geiſtige zur relativen Impotenz gebracht war. So beſtimmt können die beiden Zuſtände ſchlechterdings nicht coexiſtiren; ſoll alſo der folgende Zuſtand geſetzt, ſo muß der vorhergehende aufgehoben werden, d. h. der Menſch muß dem natürlichen Leben nach ſterben (weit entfernt alſo, daß, wie in anderen Syſtemen oder Anſichten der Tod ein Einwurf gegen die Unſterblichkeit iſt, iſt er ſelbſt ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Menſch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersſeyns, die in ihm zu ruhen beſtimmt war, wieder in Wirkung geſetzt hat, ſo iſt der Tod, durch den dieſe Potenz in einen Zuſtand völliger Verneinung geſetzt wird, allerdings eine Strafe, jener Zuſtand von Verneinung allerdings ein Zuſtand von Beraubung. Das Chriſtenthum iſt natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Chriſtenthums nur Uebergang zu einem andern Leben iſt, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zuſtand, jene Nacht (wie es ſich ausdrückt), da niemand wirken kann, als eine wirkliche Privation anzuſehen. — Aber auf dieſe Weiſe, wird man ſagen, leiden beide, der Gerechte und

[1] Röm. 8, 2.

der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider iſt ein ſehr verſchiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieſes materielle Leben als eine Privation empfunden und ſo viel möglich geiſtig zu leben geſucht haben, denen wird das, was an ſich allerdings eine Beraubung iſt, keine Beraubung ſeyn, ſie werden ſie nicht als ſolche, ſie werden vielmehr dieſen Zuſtand nur als einen ihnen vollkommen zuſagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche ſich hier mit Luſt in das materielle Leben verſenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des ſterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. ſie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin beſtehen, daß ihnen ein Leben angemuthet iſt, deſſen ſie völlig unfähig ſind, deſſen Keim ſie auf jede Weiſe und mit dem abſichtlichſten Bemühen in dieſem Leben zu erſticken beſtrebt waren.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zuſtand des Menſchen iſt dadurch geworden, daß er von dem univerſellen Leben, in das er geſchaffen war, ſich abgebrochen und in das beſondere ſich verſenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zuſtand wird er in das univerſelle Leben zurückgenommen; hier iſt für ſeine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß ſie völlig aufgehoben wird, ſondern nur daß ſie nicht mehr wirken kann. Wer ſich nun in dieſes beſondere Leben verloren, wird ſich auch in daſſelbe zurückſehnen, aus dem geiſtigen Zuſtand wieder in den materiellen zu gelangen ſuchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeſchiedener, ein Geiſt iſt, wenn er nur einen geringeren Grad von Geiſtigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, ſchwer wird, d. h. ſein geiſtiges Leben wieder zu materialiſiren ſucht. Nachdem nun aber der Menſch einmal das beſondere Leben, das ihm nicht beſtimmt war, an ſich geriſſen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieſes natürliche (das beſondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch anerkannt iſt, ſo iſt es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenſo daß (jenen

beiden entgegengesetzten Zuständen) ein dritter folge, wo auch das besondere Leben aus seiner früheren Verneinung wiederhergestellt wird, der den Menschen verstattet, das universelle Leben zugleich als ein besonderes zu besitzen, und umgekehrt als besonderes Wesen zugleich das allgemeine zu seyn. Diese Zukunft liegt aber in solcher Ferne von unserem gegenwärtigen Seyn, daß wir wenigstens die ganze Folge der dazwischen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von diesem letzten Zustand einen bestimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzustellen. Es ist daher gewiß nicht umsonst, daß das Christenthum jenen dritten Zustand, den wir als die dritte Potenz des menschlichen Gesammtlebens bestimmen, entschieden anerkannt durch die sogenannte Auferstehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung seyn kann, indem nun natürliches und geistiges Leben, nachdem jedem für sich zu seyn verstattet wurde, erst auf absolute, unauflösliche Weise in Eins gebracht sind.

Durch diese Theorie ist zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende — ich kann sagen, natürliche Weise — das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie war es so zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logisch nothwendige Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, diese Welt und diese Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in diese hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe versteht, und sich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden lassen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieser Zeit und dieser Welt, bewiesen werde, und er sagt eben damit, daß diese Welt eine andere Welt außer sich hat, daß sie also als diese nicht eine nothwendige, sondern eine zufällige ist. Wenn dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, so sind hiemit zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen, und es ist daher höchst naiv, wenn Hegel

in ſeiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphyſik auch den Vorwurf macht, ſie habe die Unſterblichkeit in der Sphäre aufgeſucht, wo die Zeit ihre Stelle habe. Sie mußte ſie wohl da aufſuchen, wenn ſie wirkliche Unſterblichkeit wollte, denn dieſe läßt ſich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zuſtand, von denen keiner der andere iſt, die ſich ſogar ausſchließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat ſchon die alte Metaphyſik eingeſehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortdauern werde[1]. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die Unſterblichkeit der Seele, d. h. daß ſie vermöge ihrer Natur und alſo nothwendig fortdaure, bewieſen werden. Hier lag es nun ganz nahe, ſo zu ſchließen: Wenn die Fortdauer des Menſchen nach dem Tode eine nothwendige iſt, ſo kann der Tod ſelbſt nur etwas Zufälliges ſeyn; es mußte alſo vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unſere Ableitung geſchehen iſt. Die alte Metaphyſik wollte die Unzerſtörlichkeit der Seele dadurch beweiſen, daß ſie die Seele zu einem Ding machte, welches von den körperlichen ſich nur dadurch unterſcheide, daß es nicht, wie dieſe, ein zuſammengeſetztes ſey. Aber wenigſtens iſt die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, ſondern ein Ganzes zuſammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn alſo eine dieſer Funktionen der Seele nach der andern erliſcht, oder das ſie zu einer Geſammtwirkung verknüpfende Princip ſich immer mehr abſchwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter ſich abſchwächen ſehen), ſo könnte auf dieſe Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derſelben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unter-

[1] Diejenigen Unſterblichkeitsbeweiſe freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen ſind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Menſch fortdauern werde. Selbſt aus dem von Kant ſo ſehr angeprieſenen moraliſchen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im beſten Falle nur ſo viel folgen, daß jeder Menſch nach dem Tode ſo lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Beſtrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

ſchiedenes Princip ſeyn, das, ſolange ſeine Beziehung zu dem Körper dauerte, dieſen beſeelte und in dieſem Bezug ſelbſt individuelle Eigenſchaften annähme, aber, wenn dieſer Bezug durch Zerſtörung des Körpers aufhört, in ſeine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unſterblichkeit des menſchlichen Weſens auf einer Indiſſolubilität, aber auf einer Indiſſolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geiſtiges, c) natürlich-geiſtiges Leben; dieſe ſind ſo unauflöslich vereinigt dargeſtellt, daß der Menſch, ſowie der erſte dieſer Zuſtände geſetzt iſt, nothwendig auch den erſten und den zweiten leben wird, und da er ſimultan ſie nicht leben kann, ſucceſſiv durch ſie hindurchgeht.

Auch das menſchliche Leben Chriſti wurde alſo erſt dadurch zu einem vollſtändig-menſchlichen, daß es dieſe drei Momente durchging: 1) Erſcheinung im Fleiſch, 2) Verweilen in der Geiſterwelt, 3) Wiederkehr in die ſichtbare Welt in verklärter menſchlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Chriſti an bis zu ſeiner Auferſtehung gerechnet werden, gehörte der erſte noch großentheils ſeinem Leben in dieſer Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geiſterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferſtehung. Die Auferſtehung Chriſti war der entſcheidende Beweis der Unwiderruflichkeit ſeiner Menſchwerdung, und daß er ſich von ſeiner Gottheit nichts als die göttliche Geſinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menſchheit auch im (nach dem) Tode — durch dieſes allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menſchliche Seyn in ihm, und damit das menſchliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Dieſe Wiederannahme ging eben in der Auferſtehung Chriſti vor ſich, oder vielmehr, die Auferſtehung Chriſti war nichts anderes als die Wirkung dieſer vollſtändigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Chriſtus ſey für unſere Sünden geſtorben und zu unſerer Rechtfertigung wieder auferweckt worden [1], d. h. zum Erweis, daß die menſchliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht ſey.

Nach der ächt-chriſtlichen Anſicht ſind es nicht eigentlich die einzelnen menſchlichen Handlungen oder Thaten, es iſt der ganze gegen-

[1] Röm. 4, 25. vergl. 5, 5 ff.

wärtige Zuſtand des Menſchen, der in Gottes Augen verwerflich iſt, denn dieſer ganze Zuſtand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Menſch das Bewußtſeyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig iſt, ſo führt dieß zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all ſein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht ſeyn. Darum iſt es dem Menſchen unmöglich, ſich in ſeinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es iſt ihm unmöglich, ehe dieſe Laſt, worunter er gleichſam geboren iſt, von ſeinem Herzen genommen iſt. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchſtens Angſt vor dem Böſen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erſt wenn der ganze gegenwärtige Zuſtand gerechtfertigt iſt, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unſer einzelnes Thun, weil unſere ganze Exiſtenz in Gottes Augen verwerflich iſt, darum können uns auch nicht unſere Werke, ſondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unſere ganze Exiſtenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Chriſtus. Dadurch, daß Chriſtus auferſtanden, d. h. daß er nicht einmal Menſch geworden, und dann aufgehört hat Menſch zu ſeyn, daß er fortwährend und ewig Menſch iſt, — dadurch iſt uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης [1] geworden, und alſo auch unſer gegenwärtiger von Gott getrennter Zuſtand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können [2], fern von jenem trübſinnigen, ſelbſtquäleriſchen Chriſtenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen deſſen, was Chriſtus für uns gethan, uns auferlegen kann.

Den Hergang der Auferſtehung betreffend, ſo will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerkſamen ſchon hinlänglich ſeyn wird, weiter zu denken. In der Auferſtehung geht in einem noch engern Sinn eben das vor, was in der Menſchwerdung, doch mit folgendem

[1] Röm. 5, 17.

[2] Man vergl. hiezu die 24. Vorleſung in der Einleitung in der Philoſophie der Mythologie, beſonders S. 568. D. H.

Unterſchied. Der Menſchgewordene verbindet mit ſich den h. Geiſt, aber im Tod, wo er erſt ſeine Selbſtheit ganz opfert (in der völligen Exſpiration), wird der h. Geiſt zum Geiſt Chriſti ſelbſt, und iſt nun das Auferweckende des Menſchgewordenen, daher iſt Chriſtus in Kraft des h. Geiſtes ebenſowohl geſtorben als auferſtanden [1], und es iſt der Geiſt, d. h. die ganze Gottheit (ἡ δόξα τοῦ πατρός, Röm. 6, 4.), die ihn erweckt hat. Damit dieß geſchehe, darum mußte auch Chriſtus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zuſtand der Exſpiration aller Selbſtheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeſchiedener Geiſt war. Nach der Auferſtehung iſt der Menſch Chriſtus für ſich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr iſt zugleich der urſprüngliche Menſch, von dem geſagt iſt, daß er die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren, in herrlicherer Weiſe hergeſtellt. Da dieſe δόξα im Menſchen Chriſto wiederhergeſtellt, ſo iſt ſie durch ihn auch dem Menſchen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menſchlichen Natur in Chriſto vermittelt nun die künftige Wiederannahme derſelben in der allgemeinen Auferſtehung. Wir ſind in ihm geſtorben, ſo werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinſchaft ſeines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft mit ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm geſtorben ſind [2], denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, ſondern, da ſie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben gereichen, ſo daß der Moment des Todes für ſie ein bleibender iſt, ſich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferſtehung Chriſti iſt das entſcheidende Factum dieſer ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geſchichte. Thatſachen wie die Auferſtehung Chriſti ſind wie Blitze, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geſchichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer dieſe Thatſachen hinwegnimmt, verwandelt ſich die Geſchichte in eine bloße Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, iſt mit jenen Factis zugleich

[1] Röm. 8, 11. (vergl. 1, 4) und Hebr. 9, 14.
[2] Röm. 6, 5. 8. 14, 11, cf. 2 Tim. 2, 11. Offenb. 14, 13.

hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erſcheint die Geſchichte, wenn ſie ihres Zuſammenhangs mit jener inneren göttlichen, transſcendenten Geſchichte beraubt iſt, welche eigentlich erſt die wahre Geſchichte, die Geſchichte κατ' ἐξοχήν iſt! — Außer dem Zuſammenhang mit dieſer iſt zwar eine äußere, gedächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verſtand der Geſchichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geſchichte, die Geſchichte anſieht, ſieht ſie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereigniſſe einer an Begebenheiten reichen Zeit anſieht, während er von dem eigentlichen Zuſammenhang, der inneren Geſchichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt iſt, die an der Quelle der Ereigniſſe ſelbſt geſtanden haben. Die äußere Geſchichte nicht aufzulöſen in jene höhere, aber ihren Zuſammenhang mit dieſer zu erhalten, dieß muß unter anderm auch eine der Wirkungen ſeyn einer — Philoſophie der Offenbarung. Daß ſolcher Thatſachen, durch welche der innere Zuſammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige ſind, dieß kann wohl keinem denkenden Geiſt ein hinlänglicher Grund ſcheinen, ſie in Zweifel zu ſtellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zuſammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles bloß äußerlich, blindlings zuſammenhange, eine Meinung, die man ihm wohl laſſen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

Es könnte nun vielleicht nöthig ſcheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zuſtand Chriſti nach der Auferſtehung oder von der Auferſtehung an bis zu ſeinem Hinweggang aus der ſichtbaren Welt erklärten. In der That ſind auch darüber verſchiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf ſich zu erklären, nicht darum, daß es ſchlechterdings unmöglich wäre, ſondern weil das, wofür in menſchlicher Erfahrung (und hier iſt von einem Erfahrungsgegenſtand die Rede) kein Analogon vorhanden iſt, doch nie ganz verſtändlich gemacht werden kann. Sollten wir z. B. über die Beſchaffenheit des in der Auferſtehung verklärten und verherr-

lichten (d. h. keiner ferneren Auflöſung unterworfenen) Leibes Chriſti etwas ausſprechen, ſo hieße dieß unſerer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apoſtel ſagt[1], daß Chriſtus einſt unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe: wir müßten alſo zunächſt fragen, worin die künftige Verklärung unſers eignen Leibes beſtehe, oder wie dieſer beſchaffen ſeyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum iſt. Das Vergangene wird gewußt — das Zukünftige geglaubt. So viel aber iſt gewiß: nachdem einmal eine äußere, außergöttliche Welt zugelaſſen und in Chriſto gebilligt iſt, kann die letzte Abſicht nur ſeyn, daß die ganze Innenwelt, wie ſie urſprünglich ſeyn ſollte — nach der Intention der erſten Schöpfung ſollte alles *in* Gott beſchloſſen ſeyn, weil aber das, was urſprünglich ſeyn ſollte, nie aufgegeben werden kann, ſo kann die letzte Abſicht nur ſeyn, daß die ganze Innenwelt, wie ſie urſprünglich ſeyn ſollte, in der Außenwelt äußerlich ſichtbar dargeſtellt, daß der Menſch, der innerlich rein geiſtiges Weſen, auch *äußerlich* ein rein geiſtiges Weſen werde.

Darin unterſcheidet ſich die chriſtliche Anſicht von allen bloß rationell-philoſophiſchen *kahlen* Unſterblichkeitslehren, daß dieſe, wenn ſie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daſeyn des Menſchen zugeben oder behaupten, daß ſie gleichwohl dieſem Daſeyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wiſſen, beſonders wenn ſie dieſes Daſeyn völlig von der Natur ſich losgeriſſen denken, während es doch ſchlechterdings nothwendig iſt, daß, nachdem die Natur ſich für den Menſchen getrübt hat und ihm undurchſichtig geworden, auch ſie in einem künftigen Zuſtand ihm ſich verkläre, Aeußeres und Inneres einſt in Einklang geſetzt, das Phyſiſche ſo dem Geiſtigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geiſtigen Leibes, eines *σώματος πνευματικοῦ* annimmt, wie es von dem Apoſtel (1 Cor. 15, 44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menſchlichen Natur, wie ſie nun einmal iſt, angemeſſenere Auseinanderſetzung verbunden ſeyn wird, als es in der

[1] Phil. 3, 21.

urſprünglichen Einheit möglich geweſen wäre. Der Menſch, der die erſte Prüfung beſtanden, den Ort behauptet hätte, an den er erſchaffen war, wäre — verglichen mit dem, was wir jetzt Menſch nennen — übermenſchlich geweſen. Nachdem er aber einmal Menſch in dem jetzigen Sinn geworden iſt, ſo iſt es die göttliche Abſicht, daß er als Menſch und ohne dieſem, dem Menſchlichen, an das er durch ſo viele und unzerreißbare Bande geknüpft iſt, zu entſagen, alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in ſeinem urſprünglichen Seyn beſtimmt waren. Nur in einer ſolchen Zukunft, einem ſolchen Ende des menſchlichen Seyns kann das menſchliche Bewußtſeyn Ruhe finden. Auch dieſe Hoffnung verdanken wir Chriſto, deſſen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Kriſis (was gewöhnlich das jüngſte Gericht heißt), nach der letzten Kriſis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

Nach dieſen Erklärungen wird es uns verſtattet ſeyn, ſogleich zu dem letzten, bleibenden Zuſtand Chriſti fortzugehen, den man den Zuſtand der Erhöhung zu nennen gewohnt iſt, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieſer ganzen Unterſuchung uns das erſte Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranſtellen. Nach dieſer Stelle hat alſo der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, und ſofern er in dieſer — alſo nicht mehr θεός wie ἐν ἀρχῇ, im Anfang war —, dieſer, ſofern er in bloßer Geſtalt Gottes war, hatte ſich dieſer Geſtalt entäußert, indem er Menſch wurde — nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entſtandenen oder vorhandenen Menſchen, ſondern indem er ſelbſt menſchliche Natur und Weſen angenommen. Aber er wurde Menſch, nur um Gott gehorſam zu ſeyn bis zum Tode. Die Folge nun dieſes Gehorſams bis zum Tode iſt, daß ihn Gott erhöhet hat und ihm einen Namen (d. h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen iſt, daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde ſind, alle überirdiſchen, irdiſchen und unterirdiſchen Gewalten (Phil. 2, 10).

Es iſt leicht einzuſehen, daß hinſichtlich dieſer Erhöhung Chriſti dieſelben Schwierigkeiten ſeyn werden, die ſich in Anſehung der Erniedrigung

gefunden haben. Nämlich, es fragt ſich auch hier, was das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung geweſen. Nun iſt aber von ſelbſt einzuſehen, daß die nackte und bloße Gottheit (simplex et nuda deitas) Chriſti ſo wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig iſt. Es bleibt alſo nach der gewöhnlichen Vorſtellung nichts anderes übrig, als zu ſagen, das Subjekt des einen wie des anderen ſey der Menſch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menſchwerdung ſelbſt die Erniedrigung iſt, und nicht der ſchon Menſch Gewordene ſich erniedrigen kann. Hier helfen ſich die gewöhnlichen Theorien damit, daß ſie ſagen: die Erniedrigung des Menſchen habe eben in dem nonusus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenſchaften beſtanden, die ihm durch ſeine perſönliche Verbindung mit der zweiten Perſon der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenſchaften ſchon brauchen durfte, ſo ſchiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menſchen zu ſeyn). Die Erhöhung könnte dann conſequenterweiſe nur darein geſetzt werden, daß der Menſch in den vollen Gebrauch dieſer Eigenſchaften eingetreten ſey. Da er aber nach der erſten Annahme den Gebrauch dieſer Eigenſchaften ſich ſelbſt und freiwillig verſagt hatte, ſo hätte das, was Gott bei ſeiner Erhöhung gethan, bloß darin beſtehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieſer Eigenſchaften verſtattet hätte. Da ſind aber die Ausdrücke des Apoſtels: διὸ καὶ ὁ θεὸς (= Vater) αὐτὸν ὑπερύψωσε — für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer ſchon hat — worauf die Erhöhung Chriſti bei jener Erklärung hinaus liefe —, dafür wären Ausdrücke wie dieſer und viele andere des Neuen Teſtaments viel zu ſtark. Ebenſowenig will ſich dazu ſchicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechiſchen ἐχαρίσατο ſteht (aus Wohlgefallen geſchenkt, um ihm Gunſt zu beweiſen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, ſich deſſen zu bedienen, was man ſchon hat. Auch von dieſen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorſtellung, die ſich auf dieſe Art bis ans Ende bewährt. — Daſſelbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar vor der

Menſchwerdung weder Gott noch Menſch genannt werden kann, daſſelbe Subjekt, das in ſeiner Subſtanz oder Eigenheit ſich Gott unterwürfig, zum Menſchen gemacht hat, und in dieſer Unterwerfung ausharret bis zum Tode, daſſelbe Subjekt iſt nun in ſeiner Eigenheit, in dieſer, ſeiner Subſtanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει (in der ganzen Bedeutung des Worts), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, d. h. ſeit der Auferſtehung von den Todten; es iſt erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d. h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, inſofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Perſönlichkeit zu beherrſchen. Dieß iſt der Lohn Chriſti — (mittelbar, wie Sie wohl ſehen, iſt es eine Folge ſeiner durch den Fall des Menſchen erlangten Selbſtändigkeit gegen Gott, die er aber nicht ſich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieſer Selbſtändigkeit gegenüber zu ſtehen) — dieß iſt alſo der Lohn Chriſti, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigner Geſtalt zu ſeyn; nämlich jetzt iſt er nicht ohne den göttlichen Willen, ſondern er iſt mit dem Willen Gottes außer ihm, und in dieſem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet. Dieſe Gottheit, die er als ſpecielle Perſon hat, iſt die Folge ſeiner freiwilligen Erniedrigung: διὸ καὶ ὁ θεός κ. τ. λ.

Nur mit dem Ganzen unſerer Anſicht laſſen ſich die verſchiedenen Ausſprüche über die Erhöhung Chriſti ſo vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z. B. wenn Petrus in ſeiner Rede an die Juden (Act. 2, 36) ſagt: Feſt alſo erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Geſalbten, Χριστός (d. h. zum König) gemacht hat, dieſen Jeſus, den ihr gekreuzigt habt — Er hat ihn zum Herrn gemacht, dieſen ſelben Jeſus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach ſeinem Tode nicht aufgehört hat Menſch zu ſeyn, nicht in das All verflogen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der Menſch geblieben iſt. Eines ſolchen Mittlers aber bedürfen wir (ich ſage: bedürfen wir — er war nicht bloß, er iſt ewiger Mittler — eben in dieſer Menſchheit, die das ewige

Zeugniß ſeines gänzlichen Gehorſams gegen Gott iſt, beſteht nun ſein außer-Gott-, ſein bei der innigſten Einheit zugleich gegen Gott ſelbſtändig-Seyn; denn nur der kann Mittler ſeyn, der gegen beide Theile unabhängig iſt[1]. Chriſtus iſt außer Gott durch ſeine ewige Menſchheit, er iſt außer dem Menſchen und unabhängig von dem Menſchen durch ſeine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn gemacht, könnte nicht von dem geſagt ſeyn, der nicht ἐν ἀρχῇ, im Anfang θεός, Gott war, es könnte aber ebenſowenig geſagt werden von dem, der nie anders als in Gott begriffen, im göttlichen Leben verſchlungen geweſen. Wohl aber konnte es von dem geſagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott ſelbſtändig geſetzt war und unabhängig von ihm ſeyn konnte, ſtatt deſſen ſich erniedrigte und Gott unterwarf: dieſer konnte zu jener Herrſchaft und Herrlichkeit erhöht werden, die er nicht ſich anmaßen, nicht begierig an ſich reißen wollte. Chriſtus ſelbſt betrachtet nach Matth. 28, 18 ſeine Herrlichkeit, ſeine Gewalt und Herrſchaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in dem Sinn urſprüngliche, wie es die des Vaters iſt. Was aber die Lehre der Apoſtel betrifft, ſo erinnere ich an die ſchon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8, 6: Ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem alles iſt, und wir in ihm, und Einen Herrn (εἷς κύριος) Jeſus Chriſtus, durch welchen alles iſt. Hier iſt der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterſchieden, der nicht Gott, ſondern der Herr (κύριος) genannt wird, als der, dem äußerlich, nämlich außer Gott (in der ſichtbaren und unſichtbaren Welt) alles vom Vater unter-

[1] Chriſtus war Menſch geworden ohne Vorbehalt der Rückkehr. Er hatte Gott gleichſam gezwungen, den Menſchen in ihm anzunehmen. Als des Menſchenſohn wollte er auferweckt ſeyn. Er war im Tode superstes anima wie ein Menſch, aber dieſe wollte nicht anders als in Menſchengeſtalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3, 18 iſt dieſer: geiſtig oder im Geiſt ſchon belebt (wenn auch noch nicht ſichtbar), ſo daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferſtehung des Leibes ſchon hatte. Die Fortdauer des Geiſtigen (der Seele) nach dem Tode iſt ſchon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferſtehung. Sollte in dieſer Folge nicht A^3 geſetzt werden, ſo ginge es nicht zu A^2 fort. Alſo war Chriſtus ſchon vor der Auferſtehung ζωοποιηθεὶς (τῷ) πνεύματι. (Randbemerkung.)

geordnet, übergeben iſt; er heißt κύριος, denn zum Herrn kann einer auch gemacht, das Seyn, das er beherrſcht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum urſprünglich Beſitzenden des Seyns kann niemand gemacht werden. Der Sohn iſt der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das εἷς κύριος ſagt alſo freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationaliſten es erklären wollen, es bedeutet wirklich Weltherr, wie Paulus an derſelben Stelle (V. 5) die falſchen Götter auch κυρίους und θεούς nennt (nämlich die für θεοί gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verſtehen ſind, ſondern wirkliche weltherrſchende Potenzen; eben dieſen πολλοῖς κυρίοις, dieſen vielen Herren ſetzt er den εἷς κύριος, den Einen Weltherrn Chriſtus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als wirklicher, nicht bloß als ſcheinbarer Gott (λεγόμενος θεός), aber doch nicht als ὁ θεός oder εἷς θεός erklärt wird, was in der Unterſcheidung vom Sohn und vom Geiſt der Vater allein iſt. Derjenige, der zum Herrn gemacht wird, dieſer konnte doch nicht ſubſtantiell Gott, er konnte ſubſtantiell nur außer Gott ſeyn, und nur eben dieſer war in dem Fall, durch Leiden (durch Entherrlichung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieſer mußte ſolches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, ſagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Perſon von ſich redend: Mußte nicht Chriſtus ſolches leiden und auf ſolche Weiſe in ſeine Herrlichkeit eingehen; er ſagt nicht: mußte der Menſch Jeſus nicht ſolches leiden, ſondern: mußte nicht Chriſtus. Nur der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ, gegen Gott ſelbſtändig geworden war, nur dieſer konnte bloß auf dieſem Wege — dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode — zu ſeiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott ſelbſt nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um ſeine Herrlichkeit überhaupt, ſondern um die Herrlichkeit, die er mit dem Willen und der Zuſtimmung des Vaters ſelbſt hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet ſich im Briefe an die Hebräer (2, 10). Es ziemte dem, um deſſen willen alle Dinge ſind und durch den alle Dinge ſind (Gott), es

gehörte ſich, daß dieſer den Herzog (den Anführer) unſerer Seligkeit (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) durch Leiden vollkommen machte.

Hier im Ende erklärt ſich alſo erſt eigentlich das Leiden Chriſti. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine μορφὴν θεοῦ ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur der war in der Nothwendigkeit, ſich dieſer Herrlichkeit zu begeben, ſie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit mit Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem ſolchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt ſich dieß alles ſagen, von keinem andern.

„Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", mit dieſen Worten ſcheidet Chriſtus von ſeinen Jüngern. Glücklich, wer dieſes Wort in ſeiner ganzen Wahrheit begreift, d. h. der ebenſowohl einſieht, daß Chriſtus alle Gewalt hat, als daß ſie ihm gegeben iſt, d. h. daß ſie ihm als für-ſich-, als außer-Gott-Seyenden gegeben iſt. Wer Chriſtus in ſeiner Subſtanz, als beſondere Perſönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben iſt, der hat erſt den wahren Chriſtus, den Chriſtus, wie er Iſt, der iſt auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menſchheit. Und ſo, indem, wie der Apoſtel ſagt, Gott in Chriſto die Welt mit ſich verſöhnt hat, iſt jenes höchſte Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung ſchon war, das Verhältniß, das dort nur der höchſte Gedanke erreicht — das Geheimniß der Schöpfung ſelbſt iſt in Chriſto für jeden Menſchen faßlich und begreiflich, als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit dargeſtellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Chriſti iſt zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menſchen geſetzt worden, aber da doch auch dieſe (vollkommene) Herrlichkeit Chriſti noch immer eine verborgene iſt, ſo liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Chriſti noch immer in der Zukunft.

Dreiunddreißigſte Vorleſung.

An dem jetzt erreichten Punkt iſt wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Chriſtenthum iſt nicht eine Lehre, ſondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums iſt Chriſtus ſelbſt und ſeine Geſchichte, nicht die bloß äußerliche ſeiner Thaten und Leiden während der Zeit ſeiner ſichtbaren Menſchheit, ſondern die höhere, in welcher ſein Leben als Menſch ſelbſt nur Uebergang, und daher nur Moment iſt. Unmittelbarer Gegenſtand der Erklärung iſt allerdings Chriſtus in ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung. Aber eben dieſe hiſtoriſche Erſcheinung iſt ſelbſt nur erklärbar aus einem Zuſammenhang, der über ſie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derſelben hinausreicht. Dennoch iſt der Inhalt des Chriſtenthums nicht ſogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt iſt die beſondere Perſönlichkeit, die ſeit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit ſelbſtändige Perſönlichkeit war, jedoch dieſe Selbſtändigkeit ſich nicht anzog (ſich nichts aus ihr machte), ſondern ſie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer ſelbſt, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Chriſtus hat eben dadurch erlangt, in von Gott ſelbſt anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als Erbe des Vaters, dem dieſer alles Seyn überlaſſen, zu herrſchen bis zu jenem in der fernſten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apoſtel Paulus

geſehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle ſeine Feinde, alles Gott Widerſtrebende überwunden, das Reich (das bis jetzt beherrſchte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit dieſem Seyn ſelbſt in ihn zurücktritt, auch hier nicht ſeine Perſönlichkeit noch die Herrſchaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder geſetztes, ſo iſt es in dem Vater ebenſowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit dieſem letzten Momente iſt die vollkommene Gemeinſchaft des Seyns zwiſchen dem Vater und dem Sohn und dem alles ſchließlich unter ſich enthaltenden und in dieſem Sinne ebenfalls beherrſchenden Geiſt geſetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu dieſem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieſer Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Chriſtenthums. Doch wird es nicht unpaſſend ſeyn, noch einen Blick auf dieſe Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die Art derſelben zu bemerken.

Denken wir uns einen ſtreng rationaliſtiſch Erzogenen, der von dem Chriſtenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich dieſem gegenübergeſtellt, ſo wird er unvermeidlich die Erſcheinung deſſelben zu erklären ſich aufgefordert fühlen, gerade ſo und nicht anders als er in gleichem Falle ſich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn dieſe fremder anlaſſen als jene. Nun zeigt ſich aber zwiſchen beiden der bedeutende Unterſchied: in Anſehung der mythologiſchen Vorſtellungen iſt nichts hiſtoriſch, als eben daß ſie in einer gewiſſen Zeit, unter gewiſſen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden ſind. Aber wir finden keinen Grund, den Perſonen, welche Gegenſtand dieſer Vorſtellungen ſind, eine hiſtoriſche Wahrheit zuzuſchreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorſtellungen, ſondern die wirklich theogoniſchen Potenzen ſind, die in dem mythologiſchen Proceß wirken, wenn wir auch aus dieſem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, ſo werden dadurch die Götter doch nicht zu hiſtoriſchen Perſonen. Aber Chriſtus iſt keine bloße Erſcheinung, er hat wie ein anderer Menſch gelebt, iſt geboren und

geſtorben, und ſeine hiſtoriſche Exiſtenz iſt ſo ſehr als die irgend einer andern geſchichtlichen Perſon beglaubigt. Die Erſcheinung des Chriſtenthums fällt ſo weit in die Zeit der beglaubigten Geſchichte herein, daß es meines Wiſſens in Deutſchland noch niemanden eingefallen iſt zu leugnen, daß überhaupt ein ſolcher Chriſtus exiſtirt habe. Wäre gegen die hiſtoriſche Wahrheit ſeiner Perſon ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa verſuchen, das Chriſtenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologiſchen Proceſſes darzuſtellen, ohne daß ein Unterſchied wäre zwiſchen Mythologie und Offenbarung. In dieſem Falle könnte man etwa ſagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologiſchen Proceſſes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beſchloſſen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menſchlichen Bewußtſeyn zur Vergangenheit werden müſſen, damit die vom menſchlichen Bewußtſeyn bis dahin ausgeſchloſſene, im Heidenthum als zukünftig vorausgeſehene dritte Potenz wirklich herbeikäme, und ſo nach Wiederherſtellung der ganzen urſprünglichen Einheit dem mythologiſchen Proceß oder dem Heidenthume erſt ſein völliges Ende gemacht werde. Begreifen laſſe ſich, daß dieſer Theil des Proceſſes in denjenigen Theil der Menſchheit habe fallen müſſen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem dieſe höhere Scene der mythologiſchen Vorſtellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet geweſen, dieſe höhere Vorſtellung mit unwiderſtehlicher Macht das Heidenthum, das eben um dieſe Zeit ſchon die unverkennbarſten Symptome ſeiner völligen Erſchöpfung gezeigt habe, an ſich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu beſiegende Welt ſich verbreitet habe. Die Juden ſeyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erſte Empfängnißſtätte dieſer neuen Vorſtellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand verſucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre ſie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umſtand, daß Chriſtus eine hiſtoriſche Perſönlichkeit iſt, eine Perſönlichkeit, die nicht bloß erſchienen, ſondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Menſch

gelebt und gelitten hat. Hier handelt es ſich nicht darum, eine ſubjektive Vorſtellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorſtellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe alſo nur noch etwa übrig, die hiſtoriſche Exiſtenz eines Chriſtus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Hiſtoriſche ſeiner Perſon auf ganz ſubjektive Weiſe hiſtoriſch erklären zu wollen, daß man ſagte: die Perſon des Religionsſtifters ſey von ſeinen Anhängern mythologiſch behandelt, mit Mythen umgeben und verherrlicht worden. Indem ich dieſen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren ſo viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich dieſen Ausweg nicht erſt durch die jüngſten Verſuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieſer Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philoſophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erſtenmal und ſeitdem wiederholt ganz in derſelben Weiſe vorgetragen habe, wie ich ſie jetzt hier vorgetragen. Wollen Sie nun die chronologiſchen Data vergleichen, ſo werden Sie einſehen, daß die Philoſophie der Offenbarung mit keiner Art von Rückſicht auf theologiſche Erſcheinungen entſtanden iſt, welche ſpäter erſt hervorgetreten ſind, die aber auch, wenn ſie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemiſche Rückſicht abgewonnen hätten. Denn die Philoſophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philoſophie und des philoſophiſchen Bewußtſeyns ſelbſt, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rückſicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbſtändigkeit in der Philoſophie und einfach eine gegebene Philoſophie als unumſtößlich (wofür ſie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir ſehr wohl bekannt iſt) vorausſetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, ſondern von einigen ihrer unfertigſten Sätze einen vollkommen ſchülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um dieſe nicht mit dem gemeinen, ſondern mit dem allgemeinſten, nämlich mit einem eminent philiſterhaften Verſtande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

Kriſis der Philoſophie ſelbſt, die eintreten mußte und wirklich eingetreten iſt. Solang ſie daher verſichern, es ſey in der Philoſophie, wie man im Sprichwort ſagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zuſehen. Denn ihr Unvermögen, ſowie die Impotenz ihrer Philoſophie, Verhältniſſe wie die im Chriſtenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erſt auseinandergeſetzt zu werden; denen iſt ſie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieſer Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. — Meine Vorleſungen über Philoſophie der Offenbarung ſind von einer großen Zahl Zuhörer beſucht und durch nachgeſchriebene Hefte, wie ich weiß, zum Theil in die entfernteſten Gegenden auch über Deutſchland hinaus verbreitet worden. Es wäre alſo zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen ſchon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deßhalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenſo vorgetragen worden. Die Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypotheſe ſelbſt betrifft, die Hypotheſe mythiſcher Verherrlichungen des Lebens Jeſu (an die nicht bloß ich, ſondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben [1]), ſo wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß ſchon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt ſich, wodurch der jüdiſche Landrabbiner Jeſus gerade zum Gegenſtand einer ſolchen Verherrlichung geworden. Durch ſeine Lehre? Aber der Inhalt ſeiner Lehre, ſeine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens ſchon in beſſern jüdiſchen Lehrern Analoges, Entſprechendes hatte), dieſe abgerechnet, war der Hauptinhalt ſeiner Lehre er ſelbſt — ſeine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes ſey. Aber wie dieſe Lehre von den Juden

[1] Ein Aufſatz, in welchem der Verfaſſer noch in ſeinen Univerſitätsjahren die Kindheitsgeſchichte Jeſu mythiſch behandelte, befindet ſich noch im handſchriftlichen Nachlaß deſſelben. D. H.

aufgenommen worden, zeigen die Steine, die sie aufheben, sowie er sagt: Ehe Abraham ward, bin ich, oder: Ich und der Vater sind Eins. Wo liegt also die Voraussetzung, welche eine so außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Messias sey, wurde ja von der immensen Mehrheit seines Volkes nicht geglaubt.

Nur dann also, wenn man alles das *voraussetzt*, was von der Person Christi auch *unabhängig* von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A. T. sich ableiten läßt — ja, wenn man erst annimmt, er habe für das gegolten, wofür *wir* ihn erkannt haben: *dann* wohl, aber auch *nur* dann ließe sich denken, daß in Folge dieser Ansicht und folgerecht mit ihr auch manche Erzählungen entstanden seyen, die jetzt in den Evangelien stehen, und die man etwa dogmatische Mythen nennen könnte. Aber eben diese Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Christi auch unabhängig von diesen Erzählungen und von den Evangelien schon vorauszusetzen, und man würde sich dann nur um so mehr geneigt und gestimmt fühlen, den Ursprung der Evangelien und die freieste Kritik derselben gleichgültiger zu betrachten. Denn Christi Hoheit ist ganz unabhängig von diesen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, sie wird durch sie nicht erst begründet, sondern geht ihnen voraus; nicht *sie* sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi — mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben — ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythischen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchstens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie gesagt, nur *Erklärung* des Christenthums verlangen wir, wir sind weit entfernt von jeder dogmatischen Absicht, es ist uns um bloße Erklärung des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung zu thun. Insofern müssen wir jedem, dem unsere Erklärung nicht zusagen sollte, freistellen, eine andere aufzustellen. Nur eine wirkliche

Erklärung iſt unerläßlich. Denn das Chriſtenthum iſt einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es iſt da, es muß, und zwar als hiſtoriſche Thatſache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von ferne geleiſtet hätte; denn bei kahlen Allgemeinheiten, wie etwa dieſe: die hiſtoriſche Bedeutung Chriſti beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe ſeyn müſſen, in welchem die Einheit Gottes und des Menſchen am wahrhafteſten erſchienen ſey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht ſollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner Erklärung wiſſen wollen und ſagen, man ſolle ſich an der Gnade Chriſti einfältig begnügen, ſie ſich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforſchen. Wenn dieſe für ihre Perſon ſich mit einem ſolchen ſubjektiven Chriſtenthum begnügt finden, ſo hat niemand ein Recht etwas gegen ſie zu ſagen. Höchſtens könnte man ſie an das erinnern, was der Apoſtel ſagt, daß in Chriſto alle Schätze der Erkenntniß verborgen ſind, unſtreitig doch nicht, daß ſie, wie bisher am meiſten von denen geſchehen, die aus der Frömmigkeit ein Geſchäft machen, ungehoben bleiben. Ferner ſollten ſolche wenigſtens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Chriſtenthum auch für andere in der Welt iſt, die nun einmal ſo geartet ſind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß ſie — ſelbſt zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz faſſen können, ferner, daß das Chriſtenthum nicht bloß von einzelnen erkannt ſeyn will, daß es Anſpruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu Theil werden kann, denn wiſſenſchaftlich klare Einſicht allein iſt es, welche die verſchieden geartetſten Menſchen zuſammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Chriſtenthum bloß aus ſich ſelbſt erklärt, wie wir die Mythologie aus ſich ſelbſt erklärt haben. Das Chriſtenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erſcheinung, ſelbſt den Schlüſſel ſeines Begreifens; dieſer liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Oekonomie hindeuten, nach welcher zwiſchen den höchſten Urſachen zugleich ein Verhältniß der Succeſſion.

Iſt nun der wahre Inhalt des Chriſtenthums die Perſon Chriſti ſelbſt, ſo, ſcheint es, hätten wir das Chriſtenthum vollſtändig begriffen. Ein einziges der großen Ereigniſſe des Lebens Chriſti haben wir nicht berührt; das Unſichtbarwerden Chriſti, ſeine Erhebung von der Erde nach der Auferſtehung, die ſogenannte Himmelfahrt. Nun ſollten wir uns allerdings wohl auch über dieſe erklären. Dieß könnte auch geſchehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Anſichten vorausſetzen, noch auch ſie hier erſt entwickeln. Es wäre z. B. nöthig, die Materie von dem ſogenannten unendlichen Raum hier ebenſo zu behandeln und auseinanderzuſetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargeſtellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltſyſtem — nicht der formelle Theil deſſelben, der ſich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unſers Planetenſyſtems bezieht, ſondern der mehr materielle Theil derſelben —, es beruht namentlich dieſe Erſtreckung des körperlich Ausgedehnten, dieſer räumlichen Spannung, in welcher ſich die Körper unſers Planetenſyſtems gegeneinander befinden, es beruht dieſe Erſtreckung ins ſinnlos Ungemeſſene, als ob ſie ſich von ſelbſt verſtünde — es beruht dieſe ganze Lehre auf Vorausſetzungen, die nichts weniger als eine ſtrenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Exiſtenz, und alſo auch eine nothwendige Form der Anſchauung geworden iſt, ſo wird von dieſem Punkt aus, alſo relativ das ganze Weltſyſtem im Raum erſcheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze wirklich im Raum ſey, und Diſtanzen, die uns als räumliche erſcheinen, nicht auch bloß ideale Verhältniſſe und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Menſch iſt, der die außergöttliche, und alſo auch eine räumliche Welt geſetzt hat und immerwährend ſetzt, ſo iſt nicht zu denken, daß dieſe Wirkung anders als relativ ſich über das Syſtem hinaus, mit welchem er in Zuſammenhang ſteht, erſtrecken könne. Der Himmel iſt gerade das, wovon der Menſch durch ſeine jetzige Exiſtenz geſchieden iſt. Wenn man nun aber fragte,

warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen ſey, daß Gott an dieſem eingeſchränkten und untergeordneten Theil mehr gelegen ſey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht exiſtent behandelt, ſo will ich darauf einfach wieder mit den Worten Chriſti antworten: daß im Himmel mehr Freude iſt über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.[1]

Für intelligente Zuhörer (und auf ſolche habe ich gerechnet) möchte alſo hiemit genug geſagt ſeyn.

Wäre nun alſo mit dem Bisherigen das Leben Chriſti umfaßt, ſo ſcheint mit dieſer Entwicklung auch unſere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Perſon Chriſti haben wir auch das Werk Chriſti zu betrachten. Dieſes Werk aber iſt ein fortgehendes, bis in die fernſte Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch iſt Chriſto nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan ſeyn wird, ſagt der Apoſtel in der ſchon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenſo wir ſelbſt „ſind noch nicht, was wir ſeyn werden". Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit iſt uns durch Chriſtum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzuſtellen, Kinder Gottes zu ſeyn, indem wir nämlich Chriſtum und in Chriſto den Geiſt anziehen; denn nur in dieſer vollſtändigen Anziehung iſt die wahre Wiedergeburt.

Die nächſte Wirkung Chriſti war alſo nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geiſt anzuziehen. Ohne ſein Hinweggehen, wie er ſelbſt ſagt, würde der letzte und höchſte Vermittler nicht kommen (παράκλητος heißt auch der Vermittler, weil der Geiſt in Bezug auf Chriſtus ein ἄλλος παράκλητος genannt wird[2]), und nur erſt wenn dieſer, iſt die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt ſich das allgemeine Geſetz des Fortſchreitens, das uns in unſerer langen Unterſuchung geleitet, daß das Frühere gehen,

[1] Man vergl. über die hier angedeutete Anſicht vom Weltſyſtem (welche das Kopernikaniſche Syſtem vorausſetzt) die 18. Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 490 ff. D. H.

[2] Joh. 16, 7. 14, 16.

d. i. Raum geben muß, damit das Folgende komme, und ſo, indem der Menſch bis zu Chriſti Erſcheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmiſchen oder außer Gott geſetzten, inſofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrſcht wird, war der Tod Chriſti, und da dieſer nur die Folge ſeiner Menſchwerdung, war die Menſchwerdung nur das Gehen jener vermittelnden Potenz, die ſich in die Menſchheit herabließ, nur um durch ihren Tod ſich als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf dieſe Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung ſelbſt auch nicht mehr kosmiſche Potenz (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου), ſondern der heilige Geiſt, der Geiſt aus Gott iſt. Hier erſcheint in ihrer letzten und höchſten Geſtalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succeſſion von Perſönlichkeiten beruht. Jede folgende Perſon erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, ſo Chriſtus, welcher den Vater, und der Geiſt, der Chriſtum verklärt: „Derſelbige wird mich verklären". Wegen dieſes Verhältniſſes konnte Chriſtus nur in Kraft des heiligen Geiſtes Menſch werden, und ebenſo nur in Kraft des heiligen Geiſtes ſterben, wie der Hebräerbrief (9, 14) im Gegenſatz zu der Reinigung im alten Teſtament ſagt: Wie viel mehr wird das Blut Chriſti, der ſich ſelbſt, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht durch den ewigen (Gloſſe iſt: heiligen) Geiſt unſer Gewiſſen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geiſt nicht gekommen, ſagt Johannes, denn Chriſtus war noch nicht verklärt, was in ſeinem Tode geſchah, wie er ſelbſt ſagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13, 31): Nun iſt des Menſchen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach ſeiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geiſtes den Apoſteln erfüllt ward.

Die erſte, in die folgende Zeit ſich erſtreckende Wirkung Chriſti iſt alſo eben dieſe durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geiſtes. Da mit dieſer alle Spannung aufgehoben iſt, ſo kann nun erſt die Religion des Geiſtes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmiſchen Gewalt, der das menſchliche Bewußtſeyn bis jetzt unterworfen

war, wenigſtens die nothwendige und unüberwindliche, die ſie über das Menſchengeſchlecht ausübte, genommen iſt, wie im Brief an die Koloſſer (2, 15) geſagt iſt: Er hat ausgezogen, d. h. ihrer Rüſtung und Macht beraubt, die ἀρχάς und ἐξουσίας (die kosmiſchen Potenzen) und ſie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheſer (3, 10) geſagt iſt: Den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις im Himmel (der Himmel iſt die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) iſt kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und ſein von Anfang der Welt verborgen geweſenes Geheimniß. Er ſelbſt Chriſtus iſt zum Haupt, d. h. zum Herrn, erhöhet jeder ἀρχή und jeder ἐξουσία, wie in demſelben Brief (Eph. 1, 21) geſagt iſt: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu ſeiner Rechten im Himmel ſetzte, hat ihn erhöhet über jede ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις und κυριότης und über jeden Namen, der genannt werden mag nicht allein in dieſem (mit Chriſto zu Ende gehenden), ſondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten alſo auch nach Chriſti Zeit ſich aufthun mögen, ſie ſind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den ἀρχαῖς, ἐξουσίαις u. ſ. w. zu verſtehen ſey. Sie ſehen ſelbſt, dieſe ἀρχαί ſind das, was wir Principien, die ἐξουσίαι das, was wir Potenzen genannt haben, hier ſind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmiſche gemeint. Gegen dieſe hat Chriſtus die Menſchheit frei gemacht, denn in ihm, in ſeinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es iſt aber anzunehmen, daß unter den ἀρχαῖς oder ἐξουσίαις oder δυνάμεσι nicht bloß die drei Urprincipien verſtanden ſind. Denn gleichwie dieſe in der Natur ſich abſtufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines ſolchen Reichs wieder ſeinen eignen, wenn gleich einem höheren unterworfenen, Herrſcher hat (in einem fortſchreitenden Proceß wechſelt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demſelben wirkenden und wirkſamen Potenzen), ſo iſt auch in Bezug auf die Geſchichte des menſchlichen Bewußtſeyns durch die Spannung eine Unzahl ſolcher Herrſcher geſetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußt-

ſeyns ſich geltend machen können. Die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι ſind alſo die Mächte, die ſich für das Bewußtſeyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerſpruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als reelle Mächte anſieht, die eine wirkliche Gewalt über das Bewußtſeyn erlangt hatten. Aber auch nur in Freiheit gegen ſie iſt das menſchliche Bewußtſeyn geſetzt, nicht aber iſt ihm die Möglichkeit genommen, ſich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieſer Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht iſt ihnen genommen, nicht aber ihr Daſeyn aufgehoben, denn dieſes wird erſt geſchehen, wenn Chriſtus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugeſetzt wird, abthun wird πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, d. h. wo alle außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber iſt das vollkommene Geſetz der Freiheit, wodurch das äußere Geſetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtſeyn unterlag, aufgehoben iſt. In Chriſto ſtarb die ganze kosmiſche Religion. Denn ſie beruhte allein auf der Spannung, in der er ſelbſt nur ein exoteriſches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmiſchen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz ſelbſt als natürliche ſich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit ſchnellen Schritten an zu verwelken und gleichſam abzuſterben. Seit dieſer Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu ſeyn; es beſteht nur noch als caput mortuum, als ſich ſelbſt unverſtändliches Reſiduum eines Proceſſes, der nicht mehr exiſtirt.

In Plutarchs Schrift de defectu oraculorum (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von ſeinem Lehrer Aemilianus gehört, was dieſer von ſeinem Vater Epitherſes erfahren. Dieſer ſey einſt auf einem mit Fracht und vielen Reiſenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der echinadiſchen Inſeln ſey Windſtille eingetreten, und das Schiff habe ſich den zwei Paxen (Inſeln des ioniſchen Meeres zwiſchen Leukadien und Corkyra) genähert; da, als die meiſten gewacht, einige auch noch zu Nacht gegeſſen und getrunken haben, habe

ſich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören laſſen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieſer ſey ein Aegyptier geweſen und den wenigſten der Mitſchiffenden dem Namen nach bekannt. Dieſer habe zweimal geſchwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommſt (was dieſes für ein Ort iſt, weiß man nicht), ſo verkünde, daß der große Pan geſtorben iſt. Zuerſt nun ſeyen ſie alle erſchrocken und haben ſich untereinander beredet, was zu thun ſey. Thamus aber habe beſchloſſen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windſtille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windſtille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan geſtorben ſey. Kaum aber ſey die Stimme am Land erſchollen, ſo ſey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, ſondern von vielen dorther gehört worden, vermiſcht mit Ausdrücken des Erſtaunens. In Rom ſey dieß, weil die Zahl der Mitſegelnden ſo groß geweſen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaiſers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geſchickt und ſich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint ſeyn könne. — Da dieſe Geſchichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen ſeyn ſollte, ſo war es natürlich, ſie mit dem Tode Chriſti in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der geſtorben ſey, wurde Chriſtus ſelbſt verſtanden. Doch iſt dieſe Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geſchichte eine Bedeutung zugeſtehen, ſo iſt der große Pan, der geſtorben iſt, das blinde, kosmiſche Princip ſelbſt, das, ſeiner Natur nach ausſchließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums inſofern herrſchte, als es nicht in ſeinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Exſpiration wurde es allerdings erſt durch den Tod Chriſti gebracht. In Chriſto war auch der große Pan geſtorben. Der Tod Chriſti, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmiſchen Gewalten als ſolche aufhob, war das gemeinſchaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmiſchen Elementen unterworfen war.

Ganz entſchieden betrachtet das Chriſtenthum ſelbſt ſich als Erlöſung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier iſt daher der Ort zu der Unterſuchung, mit welcher unſere ganze bisherige Entwicklung ſich erſt völlig abſchließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie ſieht das Chriſtenthum im Verhältniß zu ſich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein ſich nun die Schrift öfters über daſſelbe ausdrückt, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen beſtimmter und perſönlicher geſprochen iſt, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Epheſern (2, 2) ſagt: Ihr habt erſt gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieſer Welt und nach dem Fürſten, der in der Luft herrſcht (womit eine aſtrale, kosmiſche Gewalt angedeutet iſt). Dieſer Fürſt der Finſterniß wird anderwärts noch beſtimmter der Satan genannt. Satan wird angeſehen als das Haupt alles Böſen und ganz insbeſondere des Heidenthums. Dieß iſt denn auch die ſtreng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun ſehen müſſen, wie ſie ſich zu unſerer Erklärung verhält. Zugleich aber iſt die Rolle, die im N. T. dem Satan überhaupt zugeſchrieben wird, eine ſo bedeutende, er wird ſo ganz als beſonderer Gegenſatz Chriſti betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieſer großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derſelben zu unterſuchen.

Unſere Unterſuchung zerfällt in einen kritiſchen und in einen poſitiven Theil.

Die ältere, zu einer gewiſſen Zeit allgemein angenommene Vorſtellung über Urſprung des Heidenthums und Entſtehung der Mythologie iſt, daß das Menſchengeſchlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorſtellungen falſcher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt ſich nun: wie verhält ſich dieſe Anſicht zu der von uns aufgeſtellten Erklärung? Es iſt gleich einzuſehen, daß von einer Seite beide übereinſtimmen. Denn was durch unſere Theorie hauptſächlich widerſprochen worden, daß die Mythologie eine menſchliche Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum ſey, eben

das widerſpricht auch jene Anſicht. Indem ſie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, ſtimmt ſie mit unſerer Erklärung inſoweit überein, als ſie eine reelle, eine von der Freiheit des Menſchen unabhängige, ja eine dieſe Freiheit ſelbſt gefangennehmende Macht in den Vorſtellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit alſo, inwiefern ſie die Mythologie von einer reellen Urſache herleitet, die Uebereinſtimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt ſich die orthodoxe Vorſtellung unter dem Satan, inwiefern ſie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt ſich dieſen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeſchränkten individuellen, erſchaffenen Geiſt, als einen urſprünglich guten Engel, der aus Hochmuth ſich über Gott erheben wollen, ſich ihm widerſetzt habe, hierauf — von Gott ausgeſtoßen und ſeiner eignen Verkehrtheit überlaſſen — nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, beſonders die Menſchheit von Gott abzuziehen und ſie von ſich abhängig zu machen.

Für eine ſolche Vorſtellung des Satans nun, wie Sie wohl ſehen, liegt in unſerer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entſteht alſo die Frage, ob für dieſe Vorſtellung ſonſt oder anderwärts eine Begründung vorhanden ſey. Es iſt mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unſerer Zeit eine neue Art von ſehr eifrigen advocatis diaboli aufgeſtanden iſt, die die gewöhnliche Vorſtellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen geſucht haben. Für ſolche, die in der Wiſſenſchaft auf Abenteuer ausgehen, läßt ſich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorſtellung. Ehe man jedoch dieſer Anſicht mit philoſophiſchen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt ſich immer, ob ſie hiſtoriſch, ob ſie auch nur in der Quelle, von der man ſie herleitet, begründet ſey. Zu Abſchneidung alles Mißverſtändniſſes will ich zum voraus bemerken, daß unſere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorſtellung auf keinen Fall die Abſicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu beſtreiten, noch auch der Würde des Satans ſelbſt etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil ſeyn, daß wir dem Satan eine noch

höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zuſchrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorſtellung gerade darum verwürfen, weil ſie dieſe höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche ſetzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es iſt von der Vorſtellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erſchaffener Geiſt iſt, der zuerſt von Gott abgefallen, hernach auch andere Geiſter und zuletzt den Menſchen mit in dieſen Abfall gezogen.

Vor allem und erſtens habe ich zu erinnern, daß in dem Namen „Satan" ſchlechthin nichts ſpeciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichſt allgemeiner Bedeutung iſt. Der Name iſt bekanntlich aus dem Hebräiſchen, wo er eben nur Widerſacher im Allgemeinen bedeutet. Mit dem Artikel הַשָּׂטָן bedeutet er freilich einen beſtimmten Widerſacher, den Widerſacher *κατ' ἐξοχήν*. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Perſönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines Geiſtes, nicht aber nothwendig, daß dieſer Geiſt ein individuell erſchaffener, auch in ſeiner Art endlicher iſt. Griechiſch würde הַשָּׂטָן vollkommen richtig überſetzt durch *ὁ ἀντικείμενος*. Ganz allgemein wird auch das Verbum satan gebraucht; z. B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn ſich in den Weg ſtellt, ihm zu widerſtehen, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräiſchen das Verbum satan gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: aufhalten, einer Bewegung ſich entgegen oder ihr in den Weg ſtellen. Das hebräiſche Subſtantiv iſt im Griechiſchen durch *διάβολος* überſetzt worden von *διαβάλλειν*, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unſer deutſches Teufel entſtanden. Das griechiſche Wort wird aber urſprünglich auch ganz allgemein und ſogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im erſten Kapitel des erſten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er befeſtigte die Burg Davids mit ſtarken Mauern und Thürmen und legte viel heidniſches Volk darein. Darauf wird von dieſer Befeſtigung geſagt: *καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι*, ſie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d. h. zu einem Ort,

von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; καὶ, heißt es nun weiter, ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός, d. h. ſie wurde zu einem böſen Diabolos für Iſrael auf ewige Zeiten, etwas, das Iſrael im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird alſo das Wort διάβολος, und ſogar von einer Sache gebraucht. — So viel von dem Wort.

Eine zweite Bemerkung, die ich gleich auf dieſe will folgen laſſen, iſt, daß in der That weder im A. T. noch im N. T. eine Stelle zu finden iſt, wo geſagt wäre, daß der Teufel erſchaffen worden, ein erſchaffener Geiſt ſey. Ich bitte Sie wohl zu bemerken, ich ſage: ein erſchaffener Geiſt. Denn daß er ein erſt im Laufe der Dinge gewordener ſey, dieß wird damit nicht ausgeſchloſſen, daß er kein erſchaffener iſt. Daß er ein erſchaffener Geiſt ſey, wird, wo ich mich darnach umgeſehen, bloß aus dem allgemeinen Grundſatz geſchloſſen, daß alles, was außer Gott wirklich ſey, bloß ein Geſchöpf, ein von Gott Erſchaffenes ſeyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philoſophie ganz richtig ſeyn, die ſich ein Außergöttliches nicht anders denken konnte. Eine ſpätere Philoſophie könnte aber dieſen Grundſatz leicht nicht ebenſo allgemein und ſo nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Chriſtus in jenem mittleren Zuſtand außer Gott war, ohne ein Geſchöpf zu ſeyn. Der Satan wird aber vorzugsweiſe als der Widerſacher Chriſti gedacht, wie hinwiederum von Chriſtus geſagt iſt: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, dazu iſt der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widerſachers auflöſe (als ein wahrer Λύσιος, das bekannte Prädicat des Dionyſos) — ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch [1], indem er den perſiſchen Dualismus darſtellt, ſagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrſche der eine Gott, 3000 der andere, der die Werke des erſten auflöſe: τὰ τοῦ ἑτέρου ἀναλύων. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als gleiche

[1] De Iside et Osiride c. 47.

Vorſtellung an. Wenn nun Chriſtus in jenem Gegenſatz nicht ein Geſchöpf iſt, ſollte das ihm Entgegenſtehende ein Geſchöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeſchöpfliches ſeyn, da es dann erſt zu einer wahren Macht würde, wegen deren es der Mühe werth geweſen wäre, ſo Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Chriſtus gethan und erlitten hat. Wir müſſen offenbar einen würdigeren Gegenſatz für Chriſtum haben? Chriſtus und Satan beziehen ſich ſo aufeinander, daß die Bogomilen ſogar den Satan den älteren Bruder Chriſti nannten [1]. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweiſen iſt, daß oder wann der Satan erſchaffen worden, und auch eine philoſophiſche Nothwendigkeit nicht beſteht, ihn gerade als Geſchöpf zu denken, ſo iſt es freilich von der andern Seite dem alt- und neuteſtamentlichen Begriff, ja der Offenbarung ſchlechterdings entgegen, ein eigentlich böſes Princip anzunehmen. Ein böſes Princip wäre nämlich ein von Natur böſes, ein von Natur, alſo auch urſprünglich Gott entgegengeſetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigſtens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem perſiſchen Syſtem behauptet wurde. Ein böſes Princip wäre nothwendig ein Gott gleich ewiges (Deo coaeternum). Dem widerſpricht nun das A. und N. T. aufs entſchiedenſte. Alſo der Satan kann ebenſowenig ein böſes Princip ſeyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geſchöpf zu ſeyn ſcheint. Die wahre Vorſtellung des Satans wird alſo in der Mitte liegen zwiſchen dieſen beiden Beſtimmungen.

Ich ſtelle nun als dritte Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Ausſpruch zu finden iſt, aus dem ſich die bloß geſchöpfliche Eigenſchaft des Satans erweiſen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weiſe und mit Prädicaten geſprochen wird, die ſich mit einer bloß geſchöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und ſeinen Engeln geſprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetiſchen Buch [2], vielleicht bloß des poetiſchen Parallelismus wegen. Aber dem

[1] Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.
[2] Offenb. 12, 7.

Satan wird ein Reich zugeſchrieben gerade wie Chriſto, und zwar beherrſcht er ein dem Reich Chriſti entgegengeſetztes und widerſtehendes Reich. Auch hier wird er alſo gewiſſermaßen auf gleiche Linie mit Chriſto, wenngleich als der Widerſacher, geſtellt, als der, deſſen Reich und deſſen Werke zu zerſtören Chriſtus gekommen iſt. War die Gewalt des Satans eine geſchöpfliche, ſo war es, dürfte man wohl ſagen, in keinem Verhältniß damit, daß Chriſtus, der eine entſchieden übergeſchöpfliche Natur iſt, ſich ſelbſt den Leiden unterwarf, ihn zu beſiegen. Gegen einen bloß erſchaffenen Geiſt ſcheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorſtellung, daß ein ſolcher Geiſt aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerſpenſtig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinſtimmend finden. Milton und Klopſtock haben ſich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorſtellung eine gewiſſe Erhabenheit zu geben, aber ſelbſt der claſſiſch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die ſich mit einer ſolchen Vorſtellung nicht reimen läßt. Er heißt: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der Fürſt dieſer Welt. Chriſtus ſelbſt nennt ihn ſo. Der Apoſtel Paulus geht noch weiter. Ihm iſt (2 Kor. 4, 4) der Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Gott dieſer Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieſer Welt gedacht werde, der Gott dieſer Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geiſt genannt werden. Ebenſowenig könnte es von einem ſolchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer ſteht (2, 14): Chriſtus iſt des Fleiſches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d. i. dem Satan: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον.* Dieſes *τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν* von einem bloßen Geſchöpf zu ſagen, widerſtritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z. B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menſchen in der Schöpfung wieder erregte Wille gedacht würde, der in ſeiner

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, der aber eben darum, wenn er aufs neue in ſeiner Schrankenloſigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menſchliche Bewußtſeyn wieder aufzuheben droht, — jeder, ſage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieſer Wille zu verſtehen wäre, von deſſen Daſeyn, von deſſen höchſt reellen Wirkungen, ja von deſſen Macht über das menſchliche Bewußtſeyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbeſondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, ſage ich, wird geſtehen, daß wenn unter Satan dieſer Wille — jeder Wille aber = Geiſt, alſo dieſer Geiſt — zu verſtehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu ſtark und dem Gegenſtand vollkommen angemeſſen ſeyn würden. Die Sprache Chriſti ſelbſt und des N. T. überhaupt aber iſt von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die Sachen ſelbſt verſteht, bekennen muß, überall dem Gegenſtande und zwar auf das zarteſte angemeſſen.

Aber es ſind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher geſtellt wird, ſondern es wird ihm (dieß iſt nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und in dieſem eine Funktion zugeſchrieben, die ſich mit der gewöhnlichen Vorſtellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Böſen und inſoferne als Feind Gottes beſchrieben wird, ſo erſcheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie ſelbſt gehöriges, und inſofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geiſt iſt, ſo darf er immer als ein Princip ausgeſprochen werden; nur dagegen, daß er als ein an ſich, d. h. auch vor und außer der Schöpfnng und demnach original- und demnach ewig-böſes Princip angeſehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erſcheint, ſage ich, als ein ſelbſt zur göttlichen Oekonomie gehöriges und inſofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeſchickten Erzählung, die eben darum von jeher den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geſchichtlichen Sinn einer Idee

eruiren will, muß man alles zuſammennehmen und darf nichts ausſchließen. Dort nämlich treten eines Tages die בְּנֵי אֱלֹהִים, Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter dieſen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchſtreift. Hierauf fragt Jehovah: Haſt du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es iſt ſeines Gleichen nicht auf der Erde, ſchlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böſe? — Dagegen nun Satan: Meineſt du, Herr, daß Hiob umſonſt Gott fürchtet? Haſt du doch ihn, ſein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit ſeiner Hände geſegnet und ſein Gut ausgebreitet. Aber recke einmal deine Hand aus und taſte an alles was er hat, was gilts, er wird dir ins Angeſicht abſagen. Und was geſchieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat ſey in deiner Hand, nur an ihn ſelbſt lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verluſt ſeines Viehs und aller ſeiner Habe, ſondern aller ſeiner Kinder. In der Folge, da Satan beſchämt zugeſtehen muß, daß Hiob derſelbe geblieben, hört er nicht auf ſeine Geſinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah ſagt: Ein Mann läßt alles für ſein Leben, aber recke deine Hand aus und gehe ihm an ſein Fleiſch und Gebein, was gilts, er wird dich verlaſſen. Und der Herr ſpricht wieder zu Satan: Gehe hin, es ſey in deiner Hand, nur ſeines Lebens ſchone. Wie erſcheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt iſt, die Geſinnung des Menſchen in Zweifel und alſo auf die Probe zu ſtellen, als eine Macht alſo, die gleichſam nothwendig iſt, damit das Ungewiſſe gewiß werde, das Unentſchiedene ſich entſcheide, die Geſinnung ſich bewähre. Sie ſehen, wie tief, ja bis in die erſten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht iſt, die, ohne ſelbſt böſe zu ſeyn, dennoch das verborgene Böſe hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Böſen ſich erfreut, weil es die Beſtätigung ihres Zweifels, und weil durch deſſen Offenbarwerden ihre Abſicht erreicht iſt. Selbſt neidiſch kann dieſe Macht genannt werden, wie Ariſtoteles

von der Nemesis selbst sagt, daß sie unwillig sey, d. h. neidisch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene finistern Wesen, die Hesiodos von der schädlichen Nacht geboren werden läßt, den *Θάνατος* (den Tod), den *Μῶμος* (den allgemeinen Tadler, als solchen stellt sich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und besonders die Ate, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, besinnungslosen Handelns und des daraus entspringenden Unheils — alle diese finistern Wesen scheinen in der Idee des Satan zusammenzutreffen und ihm, ohne daß er selbst ein eigentliches Geschöpf ist, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweisen. Denn wenn es im Lauf des schon geordneten menschlichen Lebens seine Rolle ist, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Gesinnung zu seyn, sollte in der Verleitung des ersten Menschen, die ihm ebenfalls zugeschrieben wird, sein Geschäft ein anderes gewesen seyn? Sollte er nicht auch dort — nicht eigentlich als selbst böses, wohl aber als das Böse ahndendes und an dessen Hervorziehung sich erfreuendes Wesen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, insofern Werkzeug Gottes selbst gewesen seyn, als Gott selbst will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß sind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich sind zu zeigen, daß die ursprüngliche Idee des Satans eine ganz andere ist, als welche die spätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es ist übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das Ende des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein allgemeiner Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch Er ist ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann. Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte, mit der wir uns hier beschäftigen, sind nicht stillstehende, unbewegliche,

alſo iſt auch ihr Begriff ſelbſt ein beweglicher, und ſo auch Satan — der Urheber des Widerſpruchs, der allgemeine Veruneiniger —, durch den zuerſt der Tod, die Zwietracht und das Böſe ſelbſt in die Welt kam — Satan iſt ein anderer in ſeinem Anfang, ein anderer in ſeinem Ende. — Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende ſich ſtets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N. T., die Apokalypſe, jene Vorſtellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch einmal zurückruft. Dort heißt es nämlich (12, 9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erſcheint) und geworfen auf die Erde und ſeine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt iſt das Heil und die Kraft und das Reich Gottes und die Macht iſt ſeines Chriſtus geworden, denn der Verkläger unſerer Brüder iſt hinausgeworfen, der ſie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dieß hängt zuſammen mit dem, was ich früher gelegenheitlich der Rechtfertigung geſagt habe. Es iſt etwas im Menſchen, das ihm immer ſagt, daß ſein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig ſey, was er auch thue, das ihn beſtändig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, ſucht ihn mit dieſem zu veruneinigen. Satan iſt der beſtändige Veruneiniger des Menſchen mit Gott; jenes erregte Princip iſt gleichſam der fortwährende Ankläger des Menſchen bei Gott, der Gott unabläſſig an die Schuld des Menſchen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypſe ſpricht, iſt dieſes Princip von Chriſto durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Chriſti an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zuſtand der Welt und der Dinge hatte, iſt ihm genommen, die Welt iſt rein Gottes und ſeines Geſalbten, d. h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinſchaft mit ſeinem Geſalbten. Alſo bis zu jenem letzten Ende, wo Chriſtus aufheben wird alle Herrſchaft und Gewalt, wo alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt ſind, bis dorthin iſt der Satan ein zur göttlichen Oekonomie ſelbſt gehöriges Princip, dem gegeben iſt, den Widerſpruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um ſo herrlicher ſey der Sieg und der endliche Triumph, in

welchen die von dem Geiſt des Widerſpruchs fortwährend in Zweifel geſtellte Sache Gottes hinausgeführt iſt. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entſchieden iſt, dann hat der Satan ſein Werk gethan, ſeine Miſſion und mit ihr ſeine Macht hat ein Ende. Bis dahin aber iſt er eine große Macht, und die ſelbſt zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig iſt, die eben darum nicht verläſtert, nicht verachtet werden darf, wie der Apoſtel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe ſchon bemerkt, es ſey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerſtrebende Princip immer mehr als das böſe erſcheine. So iſt der Satan beinahe durchaus (nur als böſe) in den Schriften der Apoſtel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in dieſem Betracht auf gleicher Linie ſtehen. Aber neben dieſer Anſicht tritt in andern Schriften aus dem apoſtoliſchen Zeitalter noch die ältere, ebenſo wahre Vorſtellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht iſt, welche zu verachten oder zu läſtern, man erzittern, deren Kriſis oder Gericht Gott allein vorbehalten ſeyn ſolle. Solche zwar nicht gerade ſich widerſprechende, aber doch contraſtirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans ſchon zufolge der Natur des Princips, von welchem er zuletzt ſich herſchreibt (vom Princip des ſeyn und nicht ſeyn Könnenden, des ſeiner Natur nach Amphiboliſchen und Doppelſinnigen), von allen möglichen der am meiſten dialektiſche iſt. Die Freiheit von aller kosmiſchen Gewalt, die Lehre von der völligen Beſiegung Satans durch Chriſtus wurde beſonders von dem Apoſtel Paulus verkündet; dieſe Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, ſchwachen Seelen verderblich geworden ſeyn, zum geſetzloſen Leben ſie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu erſehen, wo von ſolchen ſchwachen Seelen[1] geſagt iſt: Wenn ſie den Befleckungen der Welt (der kosmiſchen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jeſu Chriſti entflohen ſind, aber wieder in dieſe verwickelt werden, ſo iſt mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erſte. Von eben dieſen ſagt derſelbe

[1] Ψυχαὶ ἀστήρικτοι. 2 Petr. 2, 14 (coll. 3, 16) und 20.

zweite Brief Petri (2, 10), daß ſie ſich nicht ſcheuen, die Majeſtäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüſte, zu verſinken[1], und welche ſelbſt die Engel nicht zu läſtern wagen, Gott das Urtheil überlaſſend (woraus zu erſehen, daß jene Majeſtäten widergöttliche Mächte ſind). Aber das Bedeutendſte iſt, was von eben dieſen geſagt iſt, daß ſie die Herrlichkeit (Herrlichkeit ſchlechthin — ohne weitern Beiſatz —) verachten — κυριότητος καταφρονοῦντες. Was iſt dieſe κυριότης? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu ſehen. Die κυριότης iſt nichts anderes als der Satan ſelbſt. Er iſt die κυριότης, weil er das Princip iſt, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrſeyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein Beſitzthum, vermöge deſſen einer ein Herr iſt, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrſeyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr iſt zu ſetzen und nicht zu ſetzen. Der Satan iſt das durch den göttlichen Unwillen geſetzte B, er iſt die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die ſelbſt eine ſo hohe Macht als Michael iſt nicht zu läſtern und zu verdammen wagt, deren Gericht ſich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinſtimmend damit, daß dieſes Princip das eigentliche Myſterium Gottes iſt, welches er ſetzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutaſten.

[1] Ganz daſſelbe ſagt der Verfaſſer des Briefs Judä (V. 8), und ſtellt ihnen das Beiſpiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widerſacher (dem διάβολος) ſtritt über den Leichnam Moſis, nicht wagte, eine Läſterung gegen ihn auszuſtoßen, ſondern nur ſagte: Der Herr ſtrafe dich.

Es iſt viel über dieſen Streit, der zwiſchen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Moſis ſich erhoben, conjekturirt worden. Vielleicht ergibt ſich auf folgende Art etwas Beſtimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan iſt Urheber und daher überall auch Repräſentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) ſteht dagegen in der unmittelbarſten Beziehung auf den Meſſias und iſt der Fürſt des Volkes Iſrael, obgleich die Iſraeliten eigentlich nicht (wie nach jüdiſcher Vorſtellung die übrigen 70 Völker) einer δύναμις oder ἐξουσία übergeben ſind, ſondern dem Herrn allein. Michael iſt aber nur darum der Fürſt Iſraels, weil er ſtatt des Meſſias iſt, dieſes wahren Königs, den Iſrael erwartet, wie ihn denn ſelbſt in Bezug auf die letzte Zukunft Chriſti, auf die Zukunft zum Gericht, der Apoſtel Paulus in eben dieſes

In dieſer Vorſchrift, der Satan ſolle nicht geläſtert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böſes, ſondern ein zu der göttlichen Weltregierung ſelbſt nothwendiges Princip ſey. Dieß war auch durchaus jüdiſche Vorſtellung. Schöttgen, welcher aus jüdiſchen Büchern Erläuterungen zu den chriſtlichen geſammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (ſo wird das Geſchlecht der böſen Geiſter genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöſer genannt, der dem Satan fluche; es wird geſagt, daß ein ſolcher ſeiner eignen Seele fluche[1]. Nach beſtimmten Ausſprüchen iſt alſo in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majeſtät (eine κυριότης) zu erkennen. Von einem bloßen Geſchöpf konnte dieß nie geſagt werden.

Haben wir uns nun erſt von dieſer Würde des Satan überzeugt, ſo wird uns — und dieß mögen Sie als vierte Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen — zufolge dieſer Anſicht auch die nach der gewöhnlichen

Verhältniß zu Chriſtus ſetzt, wenn er ſagt (1 Theſſ. 4, 16): Chriſtus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der alſo hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgeſetzt nun, wird es deutlicher ſeyn, was jener Streit, der ſich über den Leichnam Moſis zwiſchen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Geſetz Moſis enthält, wie wir geſehen haben, ſelbſt noch kosmiſche, heidniſche Elemente; inſofern konnte ihn der Fürſt der Welt anſprechen. Von der andern Seite aber ſind dieſe kosmiſchen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Meſſias, und ſo ſind ſie durch den Meſſias ſelbſt geheiligt. Inſofern nimmt Michael als Repräſentant des Meſſias (des Chriſtenthums) ſich ſeiner an. Das moſaiſche Geſetz ſteht zwiſchen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich proſaiſch unter dem σῶμα Μωυσέως nicht die Leiche Moſis, ſondern ſein Geſetzbuch verſtanden; ſprachgemäß könnte dieß etwa zugeſtanden werden; der Sinn bleibt derſelbe). Dieſer Streit ſtellt nur denſelben Streit vor, der durch die gnoſtiſchen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Geſetz Moſis ſey nicht von dem wahren Gott, ſondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmiſchen Gott gegeben. Dieſer Streit über den Leichnam Moſis kann darum nicht wohl eine jüdiſche Erfindung ſeyn, denn er ſetzt ſchon ein doppeltes Bewußtſeyn voraus. Es iſt eine der Vorſtellungen, die ſich bei dem erſten Losreißen des chriſtlichen Bewußtſeyns vom Moſaismus nothwendig erzeugten.

[1] 21, 30. Die Worte heißen: ἐν τῷ καταράσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

Vorſtellung ſo unbegreifliche Verſuchungsgeſchichte Chriſti begreiflicher. Heißt es nicht Chriſtum tief herabſetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Verſuchung durch ein Geſchöpf ausgeſetzt war? Dagegen iſt es ganz begreiflich, daß Chriſtus den Sollicitationen jenes Princips, deſſen Werke aufzulöſen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieſes Princips, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Menſch es ſeyn konnte, ausgeſetzt war, ja nach dem göttlichen Geſetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgeſetzt ſeyn mußte. Ein bloßes Geſchöpf, ein creatürlicher Geiſt, der gegenüber von Chriſto keine wahre Macht ſeyn konnte, hätte ſich ihm mit Verſuchungen nicht nahen können. Dagegen iſt es ganz begreiflich, daß der Fürſt oder Gott dieſer Welt, das allgemeine Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtſeyn Chriſti ſich nähern konnte. Satan wird ſonſt als tief und unergründlich liſtig dargeſtellt; wie ganz abgeſchmackt aber müßte man ſich den Satan vorſtellen, der ſeiner Geſchöpflichkeit ſich bewußt von Chriſto verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d. h. ihm göttliche Verehrung erweiſe, was einem auch nur gewöhnlich frommen Iſraeliten zu Chriſti Zeit kein Geſchöpf, wie hoch man es ſich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Chriſtus eben durch ſein Kommen, durch ſein Menſchwerden ſchon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente Macht anerkannt, ja dem er ſich durch die Menſchwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte — freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu beſiegen —, es war begreiflich, daß jenes Princip verſuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Iſt Satan ein bloßes Geſchöpf, ſo ſind die Worte abſurd, die er zu Chriſtus ſagt, die Worte: Dieſe ganze Macht und Herrlichkeit iſt mein, ich gebe ſie, wem ich will! Iſt aber Satan ein Princip, und zwar, das ſchon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), ſo ſind dieſe Worte ganz conſequent.

Keine Verſuchung, die von irgend einem Geſchöpf, auch dem mächtigſten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtſeyn in Chriſto

reichen, da ja ſelbſt für den Menſchen das bloße Verſuchtſeyn durch das Geſchöpf das Geringſte iſt. Ich darf mich als Menſch hoch genug geſtellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geſchöpf, ſey es auch das mächtigſte, zugänglich iſt. Dieß geſteht ja auch der Apoſtel Paulus dem Menſchen zu, wenn er ſagt[1]: Unſer Kampf iſt nicht ein Kampf gegen Fleiſch und Blut, d. h. es iſt nicht etwas bloß Geſchöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unſer Kampf iſt gegen die ἀρχάς, die ἐξουσίας (die reinen Potenzen ſind aber nichts Concretes, in dieſem Sinn Geſchöpfliches), unſer Kampf iſt gegen die κοσμοκράτορας, die kosmiſchen Gewalten, die Weltherrſcher, die in der Finſterniß dieſes Aeon walten, gegen die geiſtigen Principe des Böſen, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις — deren Region nicht die beſchränkte irdiſche, ſondern die allgemeine, die univerſelle Welt iſt, der Himmel. Und ſo mag ſich denn hier unmittelbar noch eine fünfte Bemerkung anſchließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeſchrieben wird, jener beſtändige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menſchen, vor dem dieſer gewarnt wird, daß ein ſolcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß ſich nicht verträgt mit der Natur eines bloßen Geſchöpfs, das, wie mächtig man es ſich denke, gegen kein anderes Geſchöpf, am wenigſten den Menſchen, eine ſolche durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieſer unabläſſige und allgegenwärtige Einfluß wohl ſich verträgt mit der Natur eines Princips, das überall und immer um, ja in dem Menſchen iſt und jeden Augenblick ihm ſich nicht nur vorſtellen oder darſtellen, ſondern auch ihm ſich inſinuiren kann; denn Geſchöpf wird von Geſchöpf ausgeſchloſſen, nicht aber kann das Geſchöpf ein allgemeines, kosmiſches Princip ausſchließen.

Dieſe letzte Bemerkung führt uns nun von ſelbſt auf den andern, nämlich den mehr poſitiven Theil unſerer Auseinanderſetzung.

[1] Eph. 6, 12.

Vierunddreißigſte Vorleſung.

Haben wir in dem kritiſchen Theil gezeigt, daß die beſtimmteſten Erklärungen, welche das N. T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinſtimmen mit der gewöhnlichen Vorſtellung, die ihn als ein Geſchöpf denkt, ſo haben wir nun zu unterſuchen, ob dieſe Aeußerungen beſſer übereinſtimmen mit der Anſicht, zu welcher wir durch jene kritiſchen Erwägungen hingeleitet worden ſind, mit der Anſicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geſchöpf, ſondern ein Princip ſey, zwar nicht ein ewiges und in dieſem Sinn unerſchaffenes, aber doch ein Princip. Wir ſagen, er iſt nicht ein bloßes Geſchöpf. Um uns hierüber auf das beſtimmteſte zu erklären, wollen wir folgende Momente unterſcheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir ſagten, es liege der ganzen Natur und dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt zu Grunde — wir nennen es wieder B — dieſes B alſo iſt nicht ſelbſt Geſchöpf; denn vielmehr iſt es, wie wir bewieſen haben, das principium ex quo jedes Geſchöpfs, das ultimum ὑποκείμενον der Schöpfung. In dieſem Sinn nun können wir das „nicht bloßes Geſchöpf Seyn“ (die relative Uebergeſchöpflichkeit des Satan) nicht meinen und denken. Satan iſt nicht das reine, das abſolute B. Eben dieſes B aber iſt in der ganzen Schöpfung Gegenſtand der Ueberwindung — eigentlich ein aus ſich ſelbſt, aus ſeinen urſprünglichen Schranken geſetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

Könnens, in ſich als Potenz, als A, zurückgebracht werden ſoll. Dieſes nun als A geſetzte B, da es weder urſprüngliches A, noch bloßes B, ſondern das als A geſetzte B iſt — als ſolches, ſage ich, iſt es Geſchöpf (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken: Geſchöpf iſt weder das urſprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A iſt es Geſchöpf) und zwar das höchſte aller Geſchöpfe, nämlich der Menſch. In dieſem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) iſt das B wieder in ſeiner urſprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es iſt wieder = A, wie vor der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein Anderes von ſich, das außer Sich Geſetzte). Dieſer Moment unſerer Entwicklung entſpricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d. h. eben das, was nachher Satan iſt, als noch rein, als nicht gefallen, als in anerſchaffener Herrlichkeit beſtehend gedacht wird. Innerhalb des menſchlichen Bewußtſeyns und mit den Schranken deſſelben umfangen iſt alſo jenes Princip wirklich Geſchöpf. Jedoch der Menſch ſelbſt hat durch unvordenkliche That dieſe Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur innerhalb dieſer Schranken geſchöpflich war, ſo iſt es eben damit, daß es aus dieſen Schranken tritt, auch wieder aus ſeiner geſchöpflichen Eigenſchaft herausgetreten. Und dieſes zwar in Folge der Schöpfung in geſchöpflichen Schranken geweſene, aber nun wieder aus dieſen Schranken durch Schuld des Menſchen herausgetretene Princip, dieſes Princip iſt nun wieder, als ſelbſt ſchrankenloſes und allem concreten Seyn entgegengeſetztes, reiner Geiſt, es iſt ſelbſt allgemeines, univerſelles Princip, ein Leben eigner Art zwar, ein falſches Leben, eines, das nicht ſeyn ſollte, aber doch iſt, und einmal erregt, nicht wieder, wenigſtens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von dieſem, jetzt in ſeiner eignen Schrankenloſigkeit lebenden und höchſt wirklich gewordenen Princip nicht anders ſagen als: es iſt ein Geiſt: Geiſt iſt es wegen ſeiner allem Concreten jetzt entgegengeſetzten Natur, ein Geiſt iſt es aber, weil es doch nur ein beſtimmter, nämlich allerdings nicht ein urſprünglicher, ſondern ein bloß gewordner Geiſt (inſofern kein Princip im

Sinn des Manichäismus), es iſt ein gewordener Geiſt, nämlich ein vom Menſchen erregter, der urſprünglich im menſchlichen Bewußtſeyn gefaßt war, aber jetzt ein es überſchreitender, ja es aufzuheben drohender Geiſt iſt, — dieſes alſo durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip iſt erſt der Satan, wie jeder geneigt ſeyn wird zuzugeſtehen, der die Prädikate ſich zurückruft, die das N. T. dem Satan beilegt.

Sie ſehen, wie ſo vermittelt iſt, daß Satan ein Gewordenes iſt, das die Schöpfung vorausſetzt, und in dieſem Sinn etwas Creatürliches, und doch nichts Creatürliches, weil ein ſchrankenloſer Geiſt, deſſen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu ſeyn.

Doch dieſer Ueberzeugung ſtellt ſich nun gleich ein mächtiger Einwurf entgegen. Nämlich nach dieſer Entwicklung würde ſich der Satan als ſolcher erſt von dem Fall des Menſchen herſchreiben, während es die beſtimmteſte Lehre der Offenbarung iſt, der Fall des erſten Menſchen ſey ſelbſt vom Satan veranlaßt, Satan ſey der Verführer der erſten Eltern geweſen. Dieſer Einwurf löst ſich indeß ſchon durch eine bloße genauere Beſtimmung des Ausdrucks.

Das Daſeyn des Satan als ſolchen kann doch nur ſo viel heißen: ſeine reelle Gewalt über den Menſchen. Dieſe hat er allerdings erſt durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menſchen zu verleiten, dieſe Gewalt, welche noch keine reelle iſt, wenn ſie der Menſch nicht zu einer wirklichen werden läßt, dieſe noch gleichſam ideelle Gewalt konnte er allerdings nicht erſt durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält ſich vielmehr ſo: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung iſt, war dem Menſchen unterworfen, Subjekt des Menſchen im eigentlichen Sinn. Aber dieſes Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menſchen gegeben, kann die urſprüngliche Doppelſinnigkeit — die Duplicität ſeiner Natur nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht Seyenden, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt iſt, in dem Namen Belial, hebräiſch בְּלִיַּעַל. Das Wort בְּלִי drückt die Negation aus, das Verbum יָעַל

hat nach dem Arabiſchen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorſtehen. Belijaal iſt alſo id quod non prostat, non exstat, das, was ſeiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Seyende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieſes Princip aus dieſem nicht-Seyn, aus dem An-ſich hervorgetreten, ſeyend, exſtant geworden war. Allein der letzte Sinn der ganzen Schöpfung iſt eben, es als das nicht ſeyende zu erklären, und als dieſes iſt es auch erklärt im Menſchen; denn der Menſch entſteht nur, indem jenes Princip zum nicht ſeyenden, aber eben dadurch zum Setzenden des Höchſten (des eigentlich ſeyn Sollenden) geworden iſt. Aber es kann die Doppelſeitigkeit ſeiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, ſich erhebe. Dieſe Möglichkeit iſt das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende, eben weil ſie bloße Möglichkeit iſt. Als wirkliches Princip iſt es ausgeſchloſſen durch das rein menſchliche Bewußtſeyn und in dieſem; als bloße Möglichkeit aber iſt es eben das ſchlechterdings nicht Auszuſchließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgeſprochenen und auch kürzlich wiederholten Geſetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe geſtellt und bewährt werden ſoll — zufolge dieſes Geſetzes muß jene Möglichkeit nothwendig ſogar dem Menſchen ſich darſtellen, vorſtellen; ſie kann ſich ihm freilich nur darſtellen als etwas, das nichts iſt ohne ſeinen Willen, das nur etwas, wenn ſich ſein Wille dazu ſchlägt — aber dieſe Möglichkeit iſt das den Willen Anlockende, an ſich Ziehende, ſie iſt die falſche, trügeriſche Magie, von der der Menſch in ſeinem Innerſten, d. h. in ſeinem Willen ſelbſt, nicht frei iſt. (Möglichkeit, Macht, Magie ſind immer beiſammen, und wir ſehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefſte ſich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen iſt.) Allerdings alſo daſſelbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widerſacher, als Satan des Menſchen erkannt wird, verhält ſich ſchon vor der Uebertretung als das zu dieſer Uebertretung Veranlaſſung gebende, als das durch täuſchende, falſche Magie den Willen des Menſchen an ſich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorſtellung hinwegfällt, iſt nur, daß dieſes

den Menſchen verleitende Princip ein ſchon ſelbſt böſer, alſo ein ſchon früher gefallener Geiſt ſey. Nach unſerer Anſicht iſt jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines ſelbſt begangenen Frevels, ſondern in Folge ſeiner Natur, ſeiner Natur nach iſt es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber ſeiner Natur nach böſe zu ſeyn).

Daß nun aber dieſe Anſicht, und nicht jene andere, wörtlich ſogar übereinſtimmt mit den deutlichſten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N. T., wird ſich bald zeigen; vorerſt will ich nur unſere Anſicht mehr auseinanderſetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widerſacher des Menſchen, dem Satan, den Feind des menſchlichen Glücks oder der menſchlichen Seligkeit verſteht, ſo iſt auch hier ſchon (bei der Verleitung) jener täuſchende Geiſt der Widerſacher, der Satan des Menſchen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorſtellungen der Griechen Ehrfurcht heiſchende Macht, die ſie Nemeſis nennen, wie auch von der Nemeſis geſagt werden kann, ſie ſey jedem nicht bewährten Glücke feind, und ſie führe eben deßhalb die Umſtände herbei, durch welche dieſes Glück auf die Probe geſtellt werde, ob nämlich auch die ihm angemeſſene, d. h. die dieſes Glückes würdige Geſinnung damit verbunden ſey. Ich ſagte: in dieſem Sinn kann der Verſucher des erſten Menſchen auch als ſolcher ſchon ein Widerſacher des Menſchen genannt werden. Er iſt der Störer ſeines ruhigen Glücks, Störer der urſprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß ſeyn, ohne ſelbſt ein gefallenes Weſen zu ſeyn, er kann dieſer Störer ſeiner Natur nach ſeyn und zufolge eines allgemeinen Geſetzes. Er iſt zwar die das Böſe im Menſchen ahndende und es hervor, an den Tag zu bringen ſuchende Macht, inſofern ſelbſt die an dem Böſen — wiewohl nicht an dem Böſen an ſich, ſondern nur an dem hervorgebrachten, an dem offenbar gewordenen Böſen — ſich erfreuende Urſache, und doch braucht er darum nicht ſelbſt böſe in dem Sinne zu ſeyn, daß er vorher ſelbſt gegen Gott ſich empört hätte; es iſt nicht ſein gegenwärtiger Wille, noch iſt es die Folge eines vorher-

gegangenen Willens, ſondern es iſt ſeine Natur, das Verbotene, das nicht ſeyn Sollende in Möglichkeit zu ſtellen, damit das eigentlich Böſe, das nur in der Geſinnung liegt, offenbar werde. Geſtehen muß man übrigens, daß es in der menſchlichen Natur liegt, die das Böſe hervor, d. h. zur Offenbarung bringende Urſache ſelbſt böſe zu nennen. Aber dieß iſt ein bloß ſubjektives Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich ſich vorſtellt, die an ſich böſe Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern „Söhnen Gottes" erſcheinen, ja wie könnte Gott ſelbſt ihm geſtatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine ſo große Probe zu ſtellen, wie mit Hiob geſchieht? Wenn aber, um ein früheres Argument hier, wo ſeine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der ſchon beſtehenden Welt dem Satan vergönnt iſt, dem Frommen Fallſtricke zu legen, warum ſollte ihm dieß nicht auch im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verſtattet ſeyn — ohne alſo ſelbſt böſe im gewöhnlichen Sinn zu ſeyn — gleich den erſten Menſchen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgeſtoßen iſt, wie ſollte ich genöthigt ſeyn, ihn früher, bei der Verſuchung des erſten Menſchen ſchon, als ein verworfenes Weſen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Abſichten Gottes ſelbſt dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem frühern noch reinen Zuſtand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans ſelbſt, dieſe ganze Annahme (welche die Erklärung vom Urſprung des Böſen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieſes Princip in unmittelbarer Folge der Schöpfung dem Menſchen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in ſeinem reinen An-ſich war (dieß kann jedoch, wie geſagt, nur als Moment gedacht werden, denn es iſt ſeine Natur, das doppelſeitige Weſen zu ſeyn, und dem menſchlichen Bewußtſeyn, dem es unterworfen iſt, ſich als ſeyn Könnendes, als Möglichkeit darzuſtellen, die für ſich freilich nichts iſt und nur wirklich ſeyn wird, wenn der menſchliche Wille ſich zu ihr ſchlägt) hier iſt alſo jenes Princip, ohne gefallen zu ſeyn — denn es iſt ſeine Natur —, Verſucher und Verleiter des Menſchen. Die Frage wegen der

Zulaſſung dieſer Verſuchung, in welcher nach göttlicher Vorausſicht der Menſch erliegen mußte, und daher wegen der Zulaſſung des Böſen ſelbſt iſt bekanntlich eine der ſchwierigſten für die Theologie. Es iſt aber ein großer Unterſchied, ob dieſe Verſuchung zugelaſſen iſt einem bloßen und zwar ſelbſt ſchon verworfenen Geſchöpf oder einem Princip, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung ſelbſt nothwendig iſt, und in deſſen ſchlechterdings nicht auszuſchließender Natur eine gleichſam unüberwindliche oder doch erſt durch eine Folge von Kataſtrophen und Wiederherſtellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es ſeine Rolle in der Weltgeſchichte fortſpielt, werden wir ſpäter ſehen). Es iſt ein großer Unterſchied, ob einem ſchadenfrohen Geſchöpf, wie man annimmt, verſtattet wird, den unſchuldig erſchaffenen Menſchen mit in ſein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, deſſen einzige, von Gott ſelbſt gutgeheißene Funktion iſt, das an ſich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu ſtellen, das Unentſchiedene zur Entſcheidung zu bringen, und auf dieſe Art eine Kriſis herbeizuführen, die Gott ſelbſt wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böſe verborgen bleibe, und gerade ſeiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm geſetzten Guten ſich verberge.

Jene ganze Vorſtellung alſo von einem erſt heilig erſchaffenen Engel, der ſodann ſich gegen Gott empört und andere Geiſter mit in ſeinen Ruin zieht, darauf, ſchon von Gott ausgeſtoßen, von Neid gegen den Menſchen beſeelt, auch dieſen zu verderben geſucht habe, dieſe ganze Vorſtellung, ſcheint es mir, müſſe, und zwar im Intereſſe der Theologie ſelbſt, aufgegeben werden, um ſo mehr, als mit der nun aufgeſtellten Anſicht allen Ausſagen über den Satan vollkommene, ja beſſere Genüge geſchieht, als durch jene Vorſtellung.

Zur Beſtätigung des zuletzt Geſagten wollen wir nun weiter ſehen, wie der Satan in den Urkunden vorgeſtellt wird in Bezug auf die Verſuchung und die Verleitung des erſten Menſchen. In dieſer Beziehung heißt er die alte Schlange, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Apoc. 12, 9), denn wie es eine leiſe, dem Menſchen unmerkliche Bewegung iſt, mit

der ſich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, ſo iſt auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe ſich erhebend, dem Menſchen ſich darſtellt, ihn gleichſam überfällt, und den nichts Ahndenden überraſcht, eine leiſe, für den Menſchen unmerkliche Bewegung — daher die ſo allgemeine Vergleichung dieſes Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher[1] ausgeführt, ſelbſt im Namen Proserpina noch ſichtbar iſt — der Satan heißt die alte Schlange, d. h. die ſeit unvordenklicher Zeit den Menſchen verleitet hat und den ganzen Erdkreis verwirrt — in Irrthum führt — ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην — für uns, die wir dieſen großen Irrweg des Menſchengeſchlechts durch alle ſeine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieſes Prädikat keiner beſondern Erklärung. In dieſem Sinn alſo heißt es in der Apokalypſe unmittelbar vor der Stelle, wo geſagt iſt, daß das Reich nun ganz Gottes und ſeines Geſalbten ſey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird ὁ διάβολος und ὁ σατανᾶς (der doppelte Name iſt, wie ſchon Grotius bemerkt, nicht umſonſt, er bezieht ſich auf Heidenthum und Judenthum, ὁ διάβολος heißt er als Verführer der Heiden, ὁ σατανᾶς als Gegner und Verführer der Juden; deßwegen wird auch hinzugeſetzt, der verführet den ganzen Erdkreis, alſo Juden und Heiden) — er ward geworfen auf die Erde und ſeine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieſes aus dem Himmel geſtoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Chriſtenthums verlor Satan die religiöſe Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem Himmel geſtoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor alle Macht, ſondern nur: ſeine Macht erhielt von nun an eine andere — eine irdiſche Bedeutung. Was kann dieſe irdiſche Bedeutung anders ſeyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politiſchen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältniſſen zu einander durch den Sieg des Chriſtenthums eine große und mächtige Veränderung vorging? Damit eröffnet ſich alſo, nachdem der Kreis des Heidenthums durch-

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 160. D. H.

laufen und beſchloſſen — der religiöſe Irrthum erſchöpft iſt —, eröffnet ſich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geſchichte. Hier iſt der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, ſich künftig anſchließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geiſt der Verſuchung auch ſchon im Paradieſe dargeſtellt, allerdings als wirkliche Schlange, indem geſagt wird: Und die Schlange war liſtiger (wiſſender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in ſeiner Reiſebeſchreibung nach Arabien (Bd. II, S. 344) einer Völkerſchaft von wirklichen und zwar ausſchließlichen Teufelsanbetern, die ſich Jeſidier, aber auch Dawaſin nennen. Der letzte Name bedeutet Kluge, Wiſſende; das Wiſſende gehört auf die Seite des nicht Seyenden; das Princip, das der Urſtand, wird in der Folge zum Verſtand, wie wir früher geſehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, ſo wird überhaupt der ganze Vorgang der Verſuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgeſtellt. Nicht künſtlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philoſophem über den Urſprung des Böſen und des Uebels in der Menſchheit künſtlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht willkürlich mit Einem Wort, ſondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieſer innere Vorgang als ein äußerer dargeſtellt. Der ganze Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns, aus welchem dieſe Erzählung ſich herſchreibt, der ganze Zuſtand des damaligen Bewußtſeyns erlaubte keine andere Darſtellung. Wollte man dieſe Darſtellungsweiſe eine mythologiſche nennen, ſo wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich), ſondern den Begriff einer nothwendigen Erſcheinungsweiſe im Bewußtſeyn verbindet. Nicht irrigen Vorſtellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zuſtande des Bewußtſeyns und der vermöge deſſelben einzig möglichen Erſcheinungsweiſe gewiſſer Vorgänge im Bewußtſeyn, dieſer konnte, ja mußte auch die Offenbarung ſich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologiſche nicht, es iſt etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das ſie wohl durchdringen, aber nicht unmittelbar auf-

heben kann. Die Art, wie irgend ein Gegenſtand in einem reflektirenden Medium erſcheint, wird nicht durch die Beſchaffenheit des Gegenſtandes allein, ſondern ebenſoſehr durch die Beſchaffenheit des Mediums beſtimmt, welche der ſich reflektirende Gegenſtand nicht ändern kann. Die moſaiſche Geſchichte des ſogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber ſo, wie ſie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie ſtehenden Bewußtſeyn erſcheinen kann. Die moſaiſche Erzählung enthält, was die Sache betrifft, die tiefſte Offenbarung, wenn ſie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darſtellt. Sie hat die Natur jenes den Menſchen verleitenden Princips, eben indem ſie es als Schlange (mythologiſch) darſtellt, aufs Tiefſte ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit unſerer Darſtellung dieſes Vorgangs die andern mehr dogmatiſchen Aeußerungen des N. T., ſo wird ſich keine finden, die nicht mit unſerer Darſtellung übereinſtimmte, ja, es finden ſich mehrere, die ſogar nur mit unſerer Darſtellung zu vereinigen ſind. Nach unſerer Erklärung iſt die Schlange im Paradies wirklich jenes ſeiner Natur nach nicht ſeyende (nicht ſeyn ſollende) Princip, das dem Menſchen ſich darſtellen und ihn verleiten kann, alſo wirklich der Satan. Inſofern iſt wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte Sie, hiebei ſich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den erſten der Mythologie vorausgehenden Potenzen auch die *Ἀπάτη*, der Betrug, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit iſt durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen. Dieſer Neid iſt aber nicht hier böſer oder ſchlimmer zu verſtehen, als jene Mißgunſt der Nemeſis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig iſt. Die Verſuchung iſt entſtanden durch eine noch ſtille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princips aus dem menſchlichen Bewußtſeyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, — indem es alſo aus ſeiner Verborgenheit hervortritt, dem Menſchen ſich gegenſtändlich macht, will es nicht mehr dem Menſchen unterworfen ſeyn, woraus die Orientalen (Perſer und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menſchen nicht anbeten wollen. Denn alicui subjectum esse und aliquem adorare iſt in den Begriffen des Morgenländers eins und daſſelbe.

Die beachtenswertheſten Aeußerungen ſind aber die, welche ſich in den Schriften Johannis finden. Die erſte, die ich anführe, ſteht im erſten ſeiner Briefe (3, 8): Wer Sünde thut, iſt von dem Widerſacher (dem διάβολος), denn der Widerſacher ſündigt von Anfang: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Man könnte geneigt ſeyn, dieſe Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch ſelbſt geſündigt habe, daß er gefallen ſey, ehe er den Menſchen zum Fall brachte. Allein ich bitte Sie, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apoſtel ſagt nicht etwa: Der Satan hat von Anfang geſündigt, ſondern er ſündigt von Anfang, nicht ἡμάρτηκεν, ſondern ἁμαρτάνει. Er ſündigt von Anfang, darin liegt, daß es ſeine Natur iſt zu ſündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, laſſe ich einſtweilen dahin geſtellt, aber genug: daß er von Anfang ſündigt, ſagt, daß er gar nicht anders kann als ſündigen. Dieß liegt ebenſowohl in dem gebrauchten Präſens, als in dem ἀπ' ἀρχῆς, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerſchaffener Heiligkeit geblieben war, ſo konnte der Apoſtel nicht ſagen: er ſündigt von Anfang — von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorſtellung nicht ſündlich. Der offenbare Sinn dieſer Worte iſt: er ſündigt, ſowie er iſt; es gibt für ihn gleichſam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder ſich gar nicht bewegen, ganz inaktiv ſeyn, oder er kann nur ſündigen. Dieß iſt nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Princips gemäß, ja es iſt ſogar nur dieſem gemäß. Denn nur von einem Princip, welches, wie wir früher[1] uns ausgedrückt haben, das Gott ſetzende iſt nicht im Actus, ſondern im Nicht-Actus — nicht ſofern es ſich bewegt, ſondern ſofern es ſich nicht bewegt — nur von einem ſolchen Princip iſt zu ſagen: es ſündigt, d. h. es wird zum Gott verneinenden, von Anfang, d. h. ſowie es ſich bewegt. Dieſer Ausſpruch iſt ſo ſchlagend, daß er keine andere Erklärung als die unſerige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieſes Sündigen von Anfang? Es kann

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 118 ff. D. H.

doch nur ſo viel heißen als ſelbſt ſündigen, nun (könnte man weiter ſchließen) ſo haben wir ja, was die gewöhnliche Vorſtellung behauptet, einen von Anfang, d. h. wie er iſt, Sündigenden. Ich bemerke, daß es nicht einmal ſchlechterdings nothwendig wäre, das ἁμαρτάνειν von einem ſelbſt ſündigen zu verſtehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch ſagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechiſche ἁμαρτάνειν hat eine ſpeciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die ſpeciellere iſt: ſündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich urſprüngliche Bedeutung des griechiſchen Wortes, ſowie des entſprechenden hebräiſchen חָטָא iſt aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft[1]); und weil das Ziel ein Punkt iſt, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, ſo iſt vom Ziel abirren ſo viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In dieſem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich im Centrum bleiben ſollte, geſagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es ſeiner Natur zufolge von Anfang die Neigung hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für ſich ſelbſt kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menſchen, aber eben darum ſucht es dieſen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß iſt zwar von Seiten des Princips noch keine reelle, aber doch ſchon eine ideelle Abweichung; es ſollte dem Menſchen innerlich bleiben, indem es alſo ihm ſich darſtellt, gegenſtändlich macht, iſt es ſchon nicht eo loco quo esse debebat, alſo auch dieß ſchon iſt ein Abirren von ſeinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es ſeyn ſollte, alſo ein ἁμαρτάνειν, und inſofern kann von ihm geſagt werden, daß es ἀπ' ἀρχῆς, von Anfang an ſündigt, ſeines Zwecks verfehlt. Darin liegt alſo durchaus keine Beſtätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erſt im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er ſündigt ἀπ' ἀρχῆς d. h. ſo wie er Iſt.

Eine andere, höchſt bedeutende Aeußerung über die Natur des

[1] Philoſophie der Mythologie, S. 319. D. H.

Satans findet ſich im Evangelium Johannis (8, 44) in den Worten Chriſti, der zu den Juden ſagt: Ihr ſeyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieſer begehrt, wollt ihr thun. Derſelbige war ein ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, d. h. er war ſeiner Natur nach das dem Menſchen nach dem Leben ſtehende, dem menſchlichen Bewußtſeyn, in welchem allein des Menſchen Leben iſt, drohende und gefährliche Princip. Er iſt nicht in der Wahrheit beſtanden (ſo heißt es weiter), ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκε, d. h. er iſt nicht in ſeinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unſerer Anſicht geſagt werden. Das Princip iſt, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es geſetzt war, wo es bleiben ſollte. Aber unſtreitig hat das Perfectum ἕστηκεν hier wie in der beſten Gräcität Präſens-Bedeutung. Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, heißt: er beſteht nicht, d. h. er kann in der Wahrheit nicht beſtehen, weil (wird ſogleich hinzugeſetzt) keine Wahrheit in ihm iſt, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Denn ſeine Natur iſt, das nicht Seyende zu ſeyn. Es iſt nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn, ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἐστι τὸ οὐκ εἶναι. Wenn er alſo Iſt, ſo iſt er außer der Wahrheit. Seine Natur iſt, nur Lüge ſeyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: „Wenn er Lüge redet, ſo redet er ἐκ τῶν ἰδίων, aus ſeinem Eigenen heraus, ſeiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß, und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft — in der Wahrheit — nicht ſeyn kann. Auch mit dem πατὴρ τοῦ ψεύδους iſt er als Princip des nicht Seyenden, des ſeiner Natur nach Täuſchenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menſchen insbeſondere iſt, daß dieſes Princip dem Menſchen anliegt, ihm zum Seyn zu verhelfen; ſoweit bekennt es ſich alſo abhängig vom menſchlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princips Herr ſeyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geſchieht, der Menſch wird ſein Sklave, ſein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergeſſen, daß alle dieſe Urtheile rein vom Standpunkt des Menſchen gefällt werden, zu dem Chriſtus, wie er völlig Menſch geworden,

auch völlig ſich bekennt: für den Menſchen iſt jenes Princip, ſobald es ſeyn will, nur Unwahrheit und Täuſchung; wozu es objektiv in den Augen oder Abſichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menſchen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuſchung und Ueberliſtung. Auf jenem ſubjektiven Standpunkt ſtehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens iſt es unmöglich, über die wahre Natur des Satan ſich ſchärfer, ja philoſophiſcher auszudrücken, als Chriſtus bei Johannes ſich ausdrückt. Satan iſt ſeinem letzten Grunde nach das an ſich, ſeiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuſchung und falſche Vorſpiegelung verlangen kann, das Seyende zu ſeyn. Eben darum täuſcht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt iſt.

Bis hieher iſt alſo durchaus nichts von jener angeblichen Geſchichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieſes Princip, dieſen vom Menſchen hervorgegangenen Geiſt, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtſeyn gelangt, ſo hat er 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menſchengeſchlecht überhaupt. Hinſichtlich dieſes Verhältniſſes müſſen Perioden unterſchieden werden. Das Chriſtenthum ſieht die ganze vorchriſtliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrſchaft dieſes Princips an, er iſt der Fürſt dieſer Welt, ja der Gott dieſes Aeon, dieſer Weltzeit[1]. Chriſtus iſt als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwiderſtehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es iſt ſeiner Natur nach verſatil und nie ſich ſelbſt gleich; unerſchöpflich in ſeiner Natur wechſelt es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet beſiegt, auf ein anderes überſpringt. Die verſchiedenen Phaſen oder Wandelungen dieſes Princips nun zu durchgehen, liegt nicht in unſerer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geiſt zu betrachten, aus deſſen Inſpirationen das ganze Heidenthum entſtand,

[1] Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) ſagt von den Ebioniten: *Δύο τινὰς συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δηθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' αἰτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*

welches ſeinem Grunde nach ſelbſt eine dem Menſchen feindliche Religion iſt. Themiſtokles mußte, obgleich widerſtrebend, Menſchenopfer zugeben — hier zeigt ſich das Princip wirklich als das anthropoktoniſche [1].

Aber außer dieſem allgemeinen Verhältniſſe zum Menſchengeſchlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verſchiedenen Formen dauert, gibt das Chriſtenthum ihm noch ein beſonderes Verhältniß 2) zu dem einzelnen Menſchen. Jeder ſpäter geborene Menſch iſt ſchon unter dem Einfluſſe dieſes Geiſtes geboren, er braucht in ihm nicht erſt erregt zu werden. Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die Erbſünde oder das radicale Böſe der menſchlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an deſſen Daſeyn nur eine ſeichte Philoſophie zu zweifeln vermag, eine ſolche, der ſelbſt die Erfahrungen der gewöhnlichſten Menſchenkenntniß mangeln, jene niederſchlagenden Erfahrungen, die zum Theil ſchon Kant in ſeiner Schrift über das radicale Böſe angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, „es ſey in dem Unglück unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle", von einer geheimen Falſchheit ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwiſchen den beſten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, wo noch, der in der Lage geweſen, einen andern bedeutend zu fördern, faſt gewiß ſeyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um ſo giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menſchlichen Natur. — Jener Geiſt iſt im Beſitz des Menſchen, noch ehe dieſer es ahndet oder weiß, und, an ſich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht iſt, ſpielt er in allen Formen, Farben und Geſtalten, doch nie für ſich ohne den Menſchen etwas vermögend, weßhalb er dieſen zu bewegen ſucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als dieſe unerſchöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umſtänden und Verhältniſſen andere, neue und wechſelnde ſind, iſt dieſer Geiſt der immerwährende Erreger und Beweger des menſchlichen Lebens, das

[1] Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Princip, ohne das die Welt einſchlafen, die Geſchichte verſumpfen, ſtillſtehen würde. Dieß iſt die eigentliche philoſophiſche Idee des Satan. Wegen ſeiner an Möglichkeiten unerſchöpflichen Natur von der einen und ſeiner Unvermögenheit von der andern Seite iſt dieſer Geiſt wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weßwegen der Apoſtel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht, der umhergeht und ſucht, welchen er verſchlinge in ſeiner ewigen Sucht, ſeinem nie erſättigten Bedürfniß, das, was in ihm als bloße Möglichkeit iſt, durch den menſchlichen Willen zu verwirklichen. Darum alſo iſt der Wille des Menſchen gleichſam beſtändig von ihm umlagert; ſtets auf der Lauer, iſt er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menſchliche Wille ihm Eingang in ſich verſtattet. Ueberall und immer iſt nach den Aeußerungen des N. T. der Menſch von ſeinen Nachſtellungen umgeben auf eine Weiſe, die mit der Natur eines beſchränkten Geiſtes und der ſelbſt ein bloßes Geſchöpf iſt, ſich ſchlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Anſehung dieſes Verhältniſſes ſteht natürlich das N. T. ganz auf dem praktiſchen Standpunkte. Ein anderer iſt der philoſophiſche, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieſer Geiſt das nothwendige principium movens aller Geſchichte iſt. Um die Aeußerungen des N. T. über dieſe gefährlichen und geiſtigen Nachſtellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuſchließen iſt, überall ſich einzuſchleichen, in Bezug auf den Menſchen, von dem es nicht laſſen kann, mit relativer Allgegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erſpähen weiß. Ein höchſt bedeutender Ausdruck über dieſe Machinationen des Satans iſt der des Apoſtels Paulus (Eph. 6, 11): Ziehet an den Harniſch Gottes, um ſtehen zu können πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, gegen die Ränke und methodiſchen Nachſtellungen des böſen Geiſtes.[1] Nur eine erfahrungsarme Philoſophie kann daran zweifeln, daß der Menſch es mit einem ſolchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umſtellt, und nichts anderes ſucht, als wie

[1] Platon ſagt von dem Hades, er ſey ein großer σοφιστής. Aber von Satan iſt zu ſagen, er ſey der Sophiſt κατ' ἐξοχήν. (Randbemerkung des Manuſcripts.)

es ihn durch dieſe ihm vorgehaltenen Möglichkeiten ſich unterthänig mache, gleichwie es den Menſchen ſich unterwarf, deſſen Kataſtrophe darum der Fall genannt wird, weil er unter die Herrſchaft jenes Princips gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Menſch unterliegen, ohne in ſeinem Innerſten, in der Quelle ſeines Willens, vergiftet zu werden, aber nicht „mit Fleiſch und Blut allein“ hat der Menſch zu kämpfen, ſondern mit jenen geiſtigen Kräften des Böſen, denen manche Menſchen, die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil ſie ſelbſt ohne Geiſt, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geiſt beſitzen — mit geiſtigen Kräften des Böſen, denen dieſe Art von Menſchen ſchon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen ſind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geiſtigern Naturen gerichtet ſind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang verſtattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bösartigſten Leidenſchaft verwandelt wird — gegen dieſe geiſtigen Kräfte iſt der Kampf. Nur eine falſche Philanthropie kann Einwirkungen eines am Böſen ſich erfreuenden Geiſtes in Zweifel ziehen: eine falſche Menſchenliebe, ſage ich, das wahre Wohl des Menſchengeſchlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zuſtandes, die Gegenwart iſt vielmehr eine Zeit — nicht der Glückſeligkeit, ſondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Menſch nicht von den geiſtigſten Verſuchungen in ſeinem Innerſten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausſtattender Unterricht (und ein ſolcher ſoll jeder ſeyn) darf nicht unterlaſſen, die ſich ihm anvertrauen, in die Myſterien des Böſen, τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ, wie die Apokalypſe (2, 24) ſagt, einzuweihen, damit ſie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß ſie bloß mit Fleiſch und Blut zu kämpfen haben, damit ſie lernen, wie Chriſtus befiehlt, klug ſeyn wie die Schlangen und ohne Falſch wie die Tauben (der höchſte Widerſpruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchſte), damit zumal die edlere Natur nicht überraſcht ſey von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der ſich nicht darauf beſchränkt, ein auswendig gelerntes Penſum herzuſagen, oder eine auswendig

gelernte Rolle abzuſpielen, jeder, der die Welt wirklich angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widerſacher begegnet und mit ihm in Conflikt kommt.

Der verſuchende Geiſt wird in dem N. T. vorgeſtellt als außer dem Menſchen ſeyend und als einen Eingang in ſeinen Willen ſuchend. Seine Natur iſt, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu ſeyn, ohne doch von ſich ſelbſt ſich verwirklichen zu können; darum muß er dem Menſchen anliegen, darum wird er vorgeſtellt als von beſtändiger Unruhe umgetrieben, als nur im menſchlichen Willen Ruhe finden könnender, wie Chriſtus ſagt (Matth. 12, 43): Wenn der unreine Geiſt von dem Menſchen ausgehet, durchwandelt er dürre Stätten, um Ruhe zu ſuchen, und findet ſie nicht, darauf ſpricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. — Das Bildliche des Ausdrucks iſt hierin nicht zu verkennen, doch iſt es von der Art, daß es den Begriff ſehr beſtimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich waſſerloſen Oertern iſt das Dürre der dämoniſchen Natur ſelbſt ausgedrückt, der ewige Durſt nach Wirklichkeit. Außer dem Menſchen findet ſich der Geiſt wie in einer Wüſte (man denke an Typhon), *ἀνάπαυσιν*, Ruhe ſuchend und nicht findend, ſeine Unruhe wird erſt im Menſchen geſtillt; der menſchliche Wille iſt ſeine *ἀνάπαυσις*, außer dieſem iſt er von aller Wirklichkeit abgeſchnitten, in abſoluter Unvermögenheit — und doch iſt er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d. h. Geiſter, übrig bleiben, die keine Mittel finden ſich zu realiſiren, wurde eben darum wohl die Wüſte als Behauſung böſer Geiſter gedacht. — Die über den Menſchen erlangte Gewalt wird auch als ein Eingehen in den Menſchen dargeſtellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Biſſen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (*εἰσῆλθεν ὁ Σατανᾶς*). Sonſt iſt von Eingebungen, Inſpirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13, 2. 1 Chron. 22, 1).

Wir haben nun alſo das Verhältniß des Satans 1) zu dem erſten Menſchen, 2) zu dem ganzen Menſchengeſchlecht, und 3) zum einzelnen Menſchen nachgewieſen und überall die Realität dieſes Princips erkannt,

und dieſem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß dieſe Lehre nie Gegenſtand einer *eigentlichen*, eine Entſcheidung herbeiführenden Erörterung geworden iſt. Man ſieht hier, wozu ſogenannte Häreſen gut geweſen ſind. Der Manichäismus war ein völlig antichriſtliches Syſtem, inſofern keine Häreſe, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorſtellung zu ſehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem abſoluten, unerſchaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu ſehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders beſtimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbeſondere im Menſchen in die Schranken der Geſchöpflichkeit gefaßt war, aber darum ſeine an ſich ſchrankenloſe Natur nicht abgelegt hat, das zwar in dieſem Gegenſatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, ſolang es der Menſch in ſeiner Unterordnung erhält, das aber eben darum ſeiner Natur nach (NB) dem menſchlichen Willen gefährlich iſt, indem es ihn von Anfang zu bethören und an ſich zu ziehen ſucht, um Herr über ihn zu werden, und in ſeine urſprüngliche ſchrankenloſe Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in dieſem Verhältniß zu dem Menſchen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat ſolang keine vollkommene Wahrheit, als nicht *jede* ihr entgegengeſetzte Möglichkeit ſich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich beſiegt worden. Dieſem Standpunkt gemäß iſt jenes Princip eine das verborgene Böſe hervorrufende, am offenbar-Werden des Böſen ſich erfreuende Urſache, ohne *an ſich* böſe zu ſeyn, da vielmehr Gott ſelbſt ſie leidet, ja ſie wollen muß, ſoweit ſie zu wollen iſt, nämlich nicht an ſich, aber als *Mittel*. Dieß erklärt, wie der Satan im A. T. und ſelbſt zum Theil im N. T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott ſchlechthin ausgeſtoßenes, ſondern als ſelbſt allerdings von Gott gelittenes, zu ſeiner Haushaltung gehöriges, inſofern von ihm anerkanntes Princip erſcheint. Aus dieſem Verhältniß leitet ſich eine fernere Beſtimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geſchöpflichen heraus-

getreten, iſt der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten — eigentlich allem, was ohne bewährt zu ſeyn ſich feſtſetzen will, allem ſich ſicher Dünkenden, wir können ſagen, allem Starren entgegengeſetzter Geiſt, (der inſofern freilich als Feind der Creatur erſcheint, die ſich ſelbſt überlaſſen zur völligen Unbeweglichkeit erſtarren würde) aber ein die Schöpfung vorausſetzender; er iſt doch *aus* dem Geſchöpf hervorgegangen, *inſofern* kein unerſchaffener Geiſt, ob er gleich als *Gegenſatz* gegen die Schöpfung nicht Geſchöpf ſeyn *kann*. Aus dieſer ungeſchöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgeſetzten Princips haben wir zugleich den nach den beſtimmteſten Aeußerungen des N. T. anzunehmenden und in nichts auszuſchließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorſtellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieſer ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Anſicht darbietet (er iſt *die* Natur, von der eine doppelte Vorſtellung nicht nur möglich, ſondern nothwendig iſt — er iſt die an ſich zweiſeitige Natur —) einerſeits als der beſtändige Widerſprecher, Hervorrufer des Widerſpruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Böſen u. ſ. w., andererſeits als ein gelittenes, wenigſtens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Chriſti von dieſer Ironie, dieſer doppelten Vorſtellung, ſo gar keine Spur iſt, daß Chriſtus in ihm nur den böſen, den haſſenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geiſt überall erkennt und zeichnet? Hierauf iſt in Kürze Folgendes zu antworten. — Dazu iſt der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöſe, Chriſtus iſt alſo der *unmittelbare* Gegenſatz des Satan, Satan der unmittelbare *Gegner* Chriſti. So betrachtet dieſer ihn ſelbſt, indem er bei Annäherung ſeines Todes ſagt: Es kommt der Fürſt dieſer Welt, aber er hat nichts — keine Art von Recht — an mir (Joh. 14, 30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürſt dieſer Welt gerichtet iſt, denn er ſagt (Joh. 16, 11): der Geiſt (der *παράκλητος*) den ich ſenden werde, wird die Welt überzeugen, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*, daß die Kriſis des Fürſten dieſer Welt geſchehen iſt. Worin dieſe Kriſis beſtehen werde,

ſagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn ſeiner zukünftigen Verherrlichung verſichert (Joh. 12, 28): Jetzt iſt die Kriſis dieſer Welt, jetzt wird der Fürſt dieſer Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er ſich noch immer als religiöſes Princip behauptet hatte), und ich, ſetzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht ſeyn werde, werde alle (d. h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (alſo der Gewalt jenes Fürſten der Welt entziehen). Ja bei Lukas (10, 18) ſieht er zum voraus den Satan beſiegt: Ich ſah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Was dieſes vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich ſchon erklärt[1]. — Der Kampf Chriſti gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieſes Princip nur äußerlich und in ſeiner Wirkung überwunden wurde. Dieſer Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel ſelbſt. Es war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaktion von Seiten des angegriffenen Princips allgemein und offenbar, denn ſie erſtreckte ſich ſelbſt auf das Phyſiſche. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht Seyenden gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, ſo iſt auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. — Wie aber in der Natur, wenn eine Potenz z. B. die eine Elektricität erregt wird, ſofort auch durch bloße Vertheilung die entgegengeſetzte entſteht, ſo rief die Annäherung Chriſti krankhafte Erſcheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig iſt; denn wenn man genauer zuſieht, wird ſich finden, daß die meiſten Beſeſſenen oder ſogenannten Daemoniaci ſich in den Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jeruſalem erſcheint keine oder höchſt ſelten eine Spur von ſolchen Daemoniacis. Die Dämonen ſind den Juden ſelbſt heidniſche Potenzen. Denn alles Heidniſche iſt ihnen dämoniſch. Das Heidniſche ſpielt ins Jüdiſche herüber, die Grenze zwiſchen beiden iſt durch Chriſtum erſchüttert. Dieſe Krankheit ſind die Convulſionen des ſterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulſionären

[1] Oben S. 263. — Vergl. auch Philoſophie der Mythologie, S. 537. D. H.

Erſcheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Unterſuchung einzugehen, die um ſo ausführlicher ausfallen möchte, als ſie zugleich auf neuere Erſcheinungen, z. B. die ſpäteren ſogenannten Convulſionirten, Rückſicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Chriſti reichte hin, dieſe Erſcheinung hervorzurufen, ſo in der Synagoge von Capernaum, wo ein ſolcher Kranker aufſchreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du biſt gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du biſt, nämlich der Heilige Gottes[1]. Ebenſo wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (ἔτι) während Chriſtus ſich einem ſolchen Menſchen näherte, ſey die Krankheit ausgebrochen, der böſe Geiſt habe ihn geriſſen und hin und her geworfen[2].

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleiſch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humanal-pathologiſch erklärt werden. Es iſt zwar die beſtimmteſte Wahrheit, daß keine den Geſammtorganismus berührende Krankheit anders ſich entſcheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt iſt, ſie materiam morbificam zu nennen, denn vielmehr iſt ſie das Erzeugniß, in welchem die geiſtige Potenz der Krankheit abgeſtumpft, zur Paſſivität gebracht iſt. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens — ſich Materialiſirens — einer zuvor geiſtigen Potenz im Zuſammenhang unſerer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener ſogenannten kritiſchen Entſcheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsurſache in Form einer Materie ausgeſtoßen wird — ἐκβάλλεται ἔξω, wie vom Satan vorhin geſagt worden. Die Erzählungen von den Daemoniacis zur Zeit Chriſti und in ſeiner Nähe beweiſen alſo nichts weniger als bloß jüdiſche Vorſtellungen, denen Chriſtus ſich anbequemt hätte. Dieſe Krankheitserſcheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Chriſtus mit dem Satan, d. h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen beſtimmt war, auch durch äußere und phyſiſche Erſcheinungen ſich ankündigte. Da es, wie

[1] Marc. 1, 23 ff. Vergl. Luc. 8, 27 ff., Matth. 8, 28 ff. und in letzterer Stelle das πρὸ καιροῦ

[2] Luc. 9, 42. Vergl. das εὐθέως Marc. 5, 2.

ſchon geſagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, ſo ſtand auch der Widerſacher in dieſem Kampfe Chriſto nicht mehr als ein bloß ſubſtantielles Princip, ſondern — als ein Wille ſtand er einem Willen gegenüber, und Chriſtus ganz gleichſam in die Menſchheit verſenkt, im Namen der ganzen Menſchheit fühlend, kann in dem ihm Entgegenſtehenden nichts als den Feind Gottes und der Menſchheit erkennen; er iſt nicht da, den Satan zu erklären, ſeine Aufgabe iſt die praktiſche, in ihm nur den Feind zu ſehen, den er zur Erlöſung der Menſchheit zu beſiegen hat, ſo daß jeder, der ihn (der Chriſtum) anzöge, dadurch auf immer aus ſeiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, deſto ſubjektiver wird es, und ſteht dem Ueberwinder immer perſönlicher entgegen; daher auch die Ausdrücke, in denen Chriſtus von ihm redet, immer perſönlicher werden. Chriſtus, der in das Centrum jenes Geiſtes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und perſönlichere Erfahrungen machen, als Menſchen, die mit dem Böſen nie eigentlich anderen als blos äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meiſt auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Dieſen ſteht alſo eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Chriſti zu, in denen ſich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausſpricht. Ich darf, ohne mißverſtanden zu werden, ſagen, daß ſeit den Zeiten der Apoſtel kaum ein Menſch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit ſeiner eigenſten und innerſten Kraft ſich gemeſſen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieſer Mann auch die perſönlichſte Vorſtellung von dem Teufel, dem er ſich rühmte ins Schwarze des Auges geſehen zu haben. Ueber ſolche Ausdrücke müſſen nicht ſolche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen dieſe geiſtige Macht des Böſen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten iſt. Wenn uns eine freiere Anſicht dieſes Princips vergönnt iſt, ſo haben wir dieß jenem Kampf Chriſti ſelbſt zu verdanken, der die reale Gewalt deſſelben ſo weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) einſeitig, ſondern von allen Seiten mit vollkommener Geiſtesfreiheit betrachtet werden kann.

Fünfunddreißigſte Vorleſung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Anſicht nicht bloß begründet, ſondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollſtändig erläutert habe, ſo bleibt uns noch eine allgemeinere Unterſuchung übrig, denn da ſowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes geſprochen wird, ſo leitet dieß nothwendig auf den allgemeinen Begriff der Engel, und unſere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Unterſuchung wird ſeyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel ſtatuirt, begreiflich zu machen, d. h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei faſt überflüſſig ſcheinen zu bemerken, daß die Engelwelt dasjenige iſt, was in der Offenbarung die meiſte Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieſer Unterſuchung uns wieder dem Anfangspunkt unſerer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umſehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben iſt.

Etwas dem Begriff von Engeln, ſoweit wir ihn vorläufig denken, Analoges war uns aber allerdings gegeben in den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem geſagt wurde, Chriſtus ſey erhöht worden über alle ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις. Die Frage iſt alſo, wie ſich die Engel zu dieſen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im erſten Brief Petri (3, 22) keinen Zweifel übrig;

dort nämlich heißt es von Jeſu Chriſto: Welcher iſt zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und ſind ihm unterthan die Engel und die ἐξουσίαι und die δυνάμεις. Hier alſo ſind die Engel auf gleiche Linie geſtellt mit den ἐξουσίαις und den δυνάμεσι (δυνάμεις drückt noch beſtimmter unſern Begriff von Potenzen aus als ἐξουσίαι). Chriſtus iſt über alle erhöht, heißt eben: er iſt mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott iſt die über alle Potenzen erhabene Urſache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende iſt. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die poſitive Philoſophie ausgegangen iſt, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch iſt Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Iſt.

Daſſelbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, iſt aus dem Brief an die Hebräer (1, 3. 4) abzunehmen, wo, nachdem geſagt iſt: Chriſtus hat ſich geſetzet zur Rechten der Majeſtät in der Höhe, hinzugefügt wird, er ſey um ſo viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die ἀρχάς und ἐξουσίας geſagt, Gott habe dem erhöhten Chriſtus gegeben einen Namen, der über alle Namen ſey. Da nun aber zugleich die Engel (ebenſo wie die ἀρχαί und ἐξουσίαι) höher als der Menſch, das höchſte aller Geſchöpfe, geſtellt werden, ſo folgt ſchon daraus, daß die Engel als reine Potenzen nicht in demſelben Sinne Geſchöpfe ſeyn können, in welchem der Menſch oder jedes andere concrete Seyn Geſchöpf iſt, wie denn auch nirgends geſagt iſt, daß die Engel erſchaffen worden. Man beruft ſich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1, 16, wo von Chriſtus geſagt wird: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, in ihm iſt alles geſchaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unſichtbares, und wo dann unter dem Unſichtbaren das Reich der Geiſter und Engel begriffen iſt. Allein dieſe Inſtanz trifft unſere Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung vorausſetzt, d. h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae

locus haud esset (was ſogar bloß von ſelbſt ſich verſteht, denn wäre keine Schöpfung, ſo natürlich auch kein Widerſacher der Schöpfung) — wie alſo freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erſchaffen worden, ebenſo unſtreitig iſt die Schöpfung auch eine Vorausſetzung der Engel, d. h. ohne Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß ſie ſelbſt Gegenſtand der Schöpfung waren, und Geſchöpf iſt doch eigentlich nur zu nennen, was Gegenſtand einer freien und abſichtlichen Hervorbringung iſt. Die Engel können aber ſchon darum nicht in dieſem Sinn erſchaffen heißen, weil ſie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten ſind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erſchaffen, erſchaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete. — — Aber allerdings mit jedem Wirklichen ſind auch Möglichkeiten mit zugelaſſen (ich ſage zugelaſſen, alſo ſind ſie nicht Gegenſtand der Schöpfung), aber ſie ſind als Möglichkeiten mit zugelaſſen, die nach der Hand, post actum, alſo nach der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menſchen ſollte alles beſchloſſen, alles vollendet, Er ſollte das Haupt der Schöpfung ſeyn, wie in dem 8. Pſalm, den der Apoſtel Paulus (Hebr. 2, 7. 8) in demſelben Sinne benutzt, geſagt iſt: Du haſt ihn geſetzt über das Werk deiner Hände, alles haſt du unter ſeine Füße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menſchen als einem Haupt vereinigt ſeyn ſollte, dieſe ἀναχεφαλαίωσις aber (dieſe Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menſchen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apoſtels deutlich zu ſehen, durch den Menſchen Jeſus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der Menſch Jeſus die κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, wie im Koloſſerbrief (2, 10) geſagt iſt. Mit der wirklichen Schöpfung alſo, ſowie dieſe geſetzt iſt, iſt eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben. Da das Seyn der Welt an ſich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, inſofern zufällig, wirkliches iſt, ſo ſind eben damit auch alle Gegenſätze dieſes Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das Sie ſich durch folgendes Beiſpiel verdeutlichen können. Mit der

Exiſtenz des Staats iſt eine Unzahl ihm entgegengeſetzter Möglichkeiten, d. h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten geſetzt, die kein menſchlicher Verſtand erſchöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenſo, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, ſind alle Gegenſätze derſelben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelaſſen, die aber nicht zur Herrſchaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter ſeinem Haupt beſchloſſen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher ſagten, ja jeder Provinz dieſes Reichs iſt ein Herrſcher vorgeſetzt, der aber verſtummt vor dem allgemeinen Herrſcher und ihm völlig unterthan iſt. Wenn aber dieſer ſeiner Herrlichkeit entſetzt wird (und der Fall des Menſchen iſt nichts anderes als der Verluſt ſeiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geiſter ſich erheben, und der Menſch fällt nun in ihre Gewalt, anſtatt daß ſie zuvor in der ſeinigen waren. Ja ſoweit dieſe Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten geſetzt waren — ſo weit waren ſie in Ordnung und gut (in dieſem Sinn kann man von einem urſprünglichen, reinen und guten Zuſtand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menſchen die göttlich geſetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menſchen) beſchloſſen ſeyn ſollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten ſie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht beſtimmt war, die ſie nicht haben ſollten, und erſcheinen als böſe Geiſter; gerade ſo wie, ſolang das ἡγεμονικόν, das Herrſchende des Organismus ſich in ſeiner Macht behauptet, der Zuſtand deſſelben ein reiner, guter und geſunder iſt, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeiſter hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht ſagen kann, daß ſie erſchaffen worden, weil ſie erſt hervortreten. Gerade in jener nach der Hand erlangten Gewalt ſind die Engel oder böſen Geiſter nicht Geſchöpfe, ſondern ungeſchöpflich, und wenn der Apoſtel ſagt: Wir haben nicht mit Fleiſch und Blut zu kämpfen, ſo iſt anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dieß eben ſo viel als: wir haben nicht mit bloßen Geſchöpfen (concreten Weſen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geſchöpfe jenen gefährlichen,

ins Innere des Menſchen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den böſen Geiſtern in dem N. T. zugeſchrieben wird.

Wenn man aber übrigens moraliſche und intelligible Potenzen ſolcher Art, die erſt nach der Schöpfung, ja im Laufe derſelben hervorgetreten ſind, wenn man, ſage ich, moraliſche und intelligible Potenzen dieſer Art anzuerkennen ſich geſträubt hat, ſo war man dagegen um ſo mehr genöthigt, ſolche Potenzen für die phyſiſche Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekannten Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entſtehen, über die Erde ſich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menſchengeſchlecht anrichten, und von denen man ſagen kann, daß ſie ebenſowenig bloß aus Fleiſch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutraliſiren ſind. Es iſt ein Engel — ein Engel des Verderbens, der in der großen Peſt zu Davids Zeit das Volk zu Jeruſalem ſchlägt[1], und ein begeiſterter Dichter des A. T.[2] preist den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, ſagt er, Er errettet dich vom Strick des Jägers (des nachſtellenden Feindes) und von der ſchädlichen Peſtilenz — — daß du nicht erſchrecken müſſeſt vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Peſtilenz, die im Finſtern ſchleicht, vor der Seuche, die im Mittag verderbt, d. h. die ſo unſichtbar iſt, daß ſie auch am hellen Tage nicht geſehen wird, und nicht gemieden werden kann. — Seuche hat dieſelbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zuſammenſetzungen, wie Schwindſucht u. a. Jede univerſelle, kosmiſche Krankheit iſt eine Sucht, iſt eine erregte Potenz, die ſich auf Koſten des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge und des Menſchengeſchlechtes zu realiſiren ſtrebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, ſucht, wen ſie verſchlinge. Gleichwie nun aber dieſe Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beſchloſſen ſeyn ſollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der allen zu Grunde liegenden Urpotenz, von der

[1] 2 Sam. 24, 16.
[2] Pſalm 91.

demnach alle jene beſondern Potenzen gleichſam wie Kinder und Abkömmlinge ſind, ſo iſt es ganz begreiflich, wenn die einzelnen böſen Geiſter als Kinder und als Engel, d. h. Diener des Satans, vorgeſtellt werden.

So viel nun alſo von den böſen Engeln. Die böſen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrſchaft ſtehen, der ſie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Dieſe etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den böſen Engeln. Denn wenn dieſe Potenzen ſind, die nicht wirklich ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, ſo iſt im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich ſeyn ſollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menſchen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht geſetzt iſt. Die guten Engel ſind alſo als Engel d. h. als bloße Potenzen, auch nicht erſchaffen. Die Intention war, daß ſie wirklich ſeyn ſollten, aber das ſind ſie nicht, ſie ſind merae potentiae geblieben und als ſolche alſo gerade nicht erſchaffen. Die böſen Engel ſind Geiſter, die nicht ſeyn ſollten, aber denen durch denſelben Vorgang verſtattet worden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die ſeyn ſollten, bloße Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten ſind, und nur als in die Potentialität geſetzt exiſtiren; denn vernichtet konnten ſie doch nicht werden. — Durch den Fall ſchied ſich der Menſch von ſeinem Engel, ſetzte das, was er eigentlich ſeyn ſollte, außer ſich als Potenz; in der Geiſterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß ſich umkehren. Der Menſch, der ſich nach dem Tode nicht mit ſeinem Engel vereinigen kann und unfähig iſt jenes univerſellen Lebens der Engel, wird in die traurigſte, tiefſte Potentialität (= Finſterniß) geſetzt ſeyn. Denn nur in dieſem Leben iſt der Eigenheit des Menſchen zu wirken vergönnt, aber für eben dieſe iſt jene Region die Nacht, in der ſie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menſchen

zu ſagen iſt, das läßt ſich ebenſo von jedem Geſchöpf ſagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Univerſum nur noch ein in gegenſeitiger Ausſchließung ſeiner Theile beſtehender — eben darum vergänglicher — Organismus iſt, in Folge dieſer auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metaſtaſe, eine Verſetzung erfahren, und iſt nicht, was es ſeyn ſollte, kein ſeiner Idee angemeſſenes, es hat alſo ſeine urſprüngliche Idee außer ſich, daher die Unzahl der guten Engel nach den Vorſtellungen der Juden, wie auch Chriſtus von Legionen Engeln ſpricht, die ſein Vater ihm ſenden könnte. Es begreift ſich aus dieſer Erklärung, daß die guten Engel ihrer Natur nach gute und inſofern willenloſe ſind; als Geſchöpfe genommen, wie bisher, wären ſie doch etwas unendlich Abgeſchmacktes und Langweiliges, wie ſie denn ſo auch in allen den Gedichten erſcheinen, die ſich ihrer in dieſem Sinn als Maſchinerie bedient haben[1]. Sie ſind willenloſe Geiſter, denn ſie ſind eben nichts anderes als das, was ſeyn ſollte. Die Willenloſigkeit der guten Engel iſt eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller ſagt in ſeiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln iſt beſſer als ein Heer von willenloſen Engeln. Eben weil ſie ohne eignen Willen ſind, nennt ſie der Apoſtel (Hebr. 1, 14) λειτουργικὰ πνεύματα, dienſtbare Geiſter, ausgeſandt zum Dienſt derer, die die Seligkeit ererben ſollen. Denn wie dem Menſchen der böſe Geiſt anliegt, daß er ihm zum Seyn verhelfe, und ihm, wenn er einer Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzuſtellen weiß, ſo liegt ihm auch der gute Geiſt an, und jeder Menſch iſt daher in dieſem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und beſonders auch die Juden lehren, zwiſchen ſeinen guten und böſen Engel geſtellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menſchen und iſt ſo ſehr an den Menſchen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit ſeiner Theilnahme — gleichſam mit ſeinem Auge folgt. Darum ſagt Chriſtus[2] von den Kindern, in denen das Böſe noch ruht und unentwickelt iſt: Ihre Engel im Himmel ſehen allezeit das Angeſicht

[1] Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. H.
[2] Matth. 18, 10.

meines Vaters im Himmel, ſie ſind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeſchloſſen, ſind ſie doch nicht von der Schöpfung abgeſonderte Weſen; wenn gleich ausgeſchloſſen von ihr, hören ſie doch nicht auf, nur in Bezug auf ſie da zu ſeyn. Jeder Engel iſt die Potenz — Idee — eines beſtimmten Geſchöpfs oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk ſeinen Engel, ſeinen Geiſt). Der Bezug, den der Menſch zu ſeinem guten Engel behält, iſt noch der einzige Zuſammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel *Boten* Gottes. Boten aber ſind nur nöthig für die Entfernung; es iſt auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zuſtand, in welchem ſie eben Engel, d. h. bloße Potenzen ſind, nicht erſchaffen ſeyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht *in* der Schöpfung, ſondern iſt erſt nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der beſtimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwiſchen der menſchlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdiſchen Stolz würde es bei weitem mehr geſchmeichelt haben, daß das Geſetz unmittelbar ſelbſt von Gott gegeben worden ſey, und der Platoniker Philo gibt ſich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Geſetzes außer Spiel zu ſetzen. Wenn alſo die Juden gegen die Zeit Chriſti der Meinung waren, und der Apoſtel[1] es beſtätigt, daß das Geſetz Moſis durch Dazwiſchenkunft der Engel gegeben worden ſey, ſo kann dieß nur in einem *reellen* Gefühl ſeinen Grund gehabt haben. Denn eben darin beſteht ja auch der Unterſchied zwiſchen der altteſtamentlichen Offenbarung und der Erſcheinung Chriſti, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Chriſtum den Sohn ſelbſt geredet, der über alle Engel erhöht werden ſollte, und dem ſie ſchon während ſeiner Erſcheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Chriſti Erſcheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeſchloſſen, treten ſie mit der Geburt deſſelben aus dieſem Zuſtand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Chriſti Geburt läßt Lucas

[1] Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 53.

ein Heer von Engeln erſcheinen, die das „Lob ſey Gott in der Höhe“ anſtimmen, und im Anfang ſeines Lehramtes gleich ſagt Chriſtus zu dem erſten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Meſſias, erkennt (Joh. 1, 52): Von nun werdet ihr den Himmel offen ſehen und die Engel Gottes hinauf- und herabſteigen auf des Menſchen Sohn, d. h. zwiſchen ihm und Gott werdet ihr eine unabläſſige, nie aufhörende Gemeinſchaft ſehen.

Wer nun dieſe Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird ſchwerlich in den Aeußerungen des A. und N. T. über die Engel etwas Unerklärbares zurückbleiben. Er wird ſie im Allgemeinen verſtehen und begreifen können, gerade ſo wie die mythologiſchen Vorſtellungen, d. h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn dieſe Weſen ſind wirkliche Potenzen, die böſen ſolche, die nicht ſeyn ſollten, aber durch den Fall des Menſchen geſetzt ſind, die guten, die ſeyn ſollten, aber durch eben denſelben bloße Potenzen geblieben ſind. Im Beſondern aber möchte doch eine Frage noch Erledigung heiſchen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtſeyn der Apoſtel iſt erfüllt von der Idee jener *ἀρχῶν, ἐξουσιῶν* und *δυνάμεων*, jener Potenzen und Engel, die unſerem Bewußtſeyn ſo ganz fremd geworden ſind. Da iſt denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht alſo dieſes Temporäre? — Die Gewalt der kosmiſchen Mächte, die im Heidenthum und unter dem moſaiſchen Geſetz noch eine gewiſſermaßen unbeſchränkte war, iſt eben erſt in der Aufhebung durch Chriſtus begriffen. Nun wird jede herrſchende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigſten, am beſtimmteſten erſt in ihrer Aufhebung gefühlt. Darum mußte Chriſto und den Apoſteln auch die beſtimmteſte Empfindung von dieſen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieſer Potenzen befreite, dem mußte jene gleichſam chaotiſche Geiſterwelt der falſch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarſten gegenwärtig ſeyn. Chriſto gegenüber hatten ſie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erſt durch ihn genommen wurde, ihm mußten ſie alſo auch vorzugsweiſe und auf ganz beſondere Art objektiv ſeyn. Er, der das Heidenthum

und die falſchen Götter als wirkliche Mächte zerſtörte (nicht in der bloßen Vorſtellung der Menſchen, objektiv wurden ſie zerſtört), mußte wohl die beſtimmteſte Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr ſelbſt als die, welche unter ihrer Gewalt ſich befunden hatten. Man kann beſonders in manchen Ausdrücken der Apoſtel eine gewiſſe mythologiſche Farbe nicht verkennen. Dieſe Ausdrücke ſind die Reflexe der Mythologie im Chriſtenthum. Man muß ſich nicht etwa die Mühe geben, dieſes Mythologiſche leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären ſuchen. Eben dieſe mythologiſchen Ausdrücke, von den Apoſteln in Bezug auf die böſen Geiſter gebraucht, zeugen für die Realität, zeugen für die Wahrheit unſerer Anſicht des Heidenthums. Wenn es ſtark genug iſt, ſeine Vorſtellungen ſelbſt dem Bewußtſeyn der Apoſtel ſo aufzudrängen, muß es wohl eine Sache — nicht eine bloße Einbildung — ſeyn. Der Apoſtel Petrus hatte die Theogonie des Heſiodos nicht geleſen, und doch ſpricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einſeitig und ausſchließlich Jüdiſche in den Apoſteln ſich aufhob, ward ihr Bewußtſeyn auch fürs Heidniſche aufgeſchloſſen, trat auch das Heidniſche in ihr Bewußtſeyn. Die beiden Oekonomien waren in Spannung gegen einander; indem dieſe Spannung aufgehoben werden ſollte, ſchloß die eine das Reale der anderen nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufſchluß iſt, ſo will ich noch einige ſolcher ſprechenden Stellen aus apoſtoliſchen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der älteſten chriſtlichen Documente halte, wird (V. 6) von Engeln geſprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, ſondern ihre eigne Behauſung verlaſſen haben, und bis zur Kriſis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finſterniß (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον*) beſchloſſen ſeyen. Hier ſind alſo böſe Engel gemeint, von denen geſagt wird a) daß ſie ihren eignen Anfang (*τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch ſagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang iſt zunächſt nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; ſie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d. h. ſie ſind aus der bloßen Potenz, in die ſie

erſchaffen, die ihnen angewieſen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre ἰδία ἀρχή) war, herausgetreten. Es wird b) geſagt, ſie haben ihre Behauſung verlaſſen. Dieß iſt nur ein anderer Ausdruck deſſelben Begriffs, der im Grunde nicht bildlicher iſt, als wenn wir ſagen, daß ſie nicht mehr eo loco ſind, quo initio fuerant oder quo esse debebant, daß ſie den Ort verlaſſen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem ſie allein nicht ausgeſchloſſen werden konnten (denn ausgeſchloſſen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber iſt von Wirklichem Mögliches ausgeſchloſſen). Es iſt daſſelbe, was Chriſtus meint, wenn er vom Satan ſagt: ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit iſt, nicht beſtehen, daſſelbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan ſagt: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει, d. h. daß er von Anfang, ſo wie er Iſt, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung geſetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller ſeiner Bewegung, d. h. als den Punkt, aus dem er ſich nicht bewegen ſollte, anzuſehen hatte, ſich bewegt. Es iſt von den böſen Engeln geſagt c) daß ſie Gott bis zu der Kriſis des großen Tages mit ewigen, d. h. unzerreißbaren, Banden in der Finſterniß behalten habe. Nämlich ihre anerſchaffene Potentialität iſt auch ihre Schranke, die ſie von ſich ſelbſt gar nicht, ſondern nur mit Hülfe des Menſchen überſchreiten können; ſie können alſo nur aus der Finſterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die ſie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befeſtigt ſind; ſie können nur heraustreten, wenn der Menſch durch ſeinen Willen ſie davon entbindet.

Noch mythologiſcher ſind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2, 4) ſich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verſchonet, die geſündiget hätten, d. h. die von dem Ort, der ihr Centrum ſeyn, von dem ſie nicht abweichen ſollten, abgewichen waren (durch die Neigung, ſich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menſchlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verſchont, ſondern (was natürliche und nothwendige Folge iſt, wird als Strafe

angeſehen) er habe ſie mit Feſſeln der Finſterniß in den Tartaros eingeſchloſſen, um ſie zur letzten Kriſis zu bewahren. Man muß hier die griechiſchen Worte leſen: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Beſonders auffallend iſt das *ταρταρώσας*, ein Wort, das ſonſt nirgends, weder im N. T. noch in der griechiſchen Ueberſetzung des A. T. vorkommt; nur Sextus Empiricus braucht das zuſammengeſetzte *καταταρταρόω* von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man kann nicht umhin, bei dieſen Worten an die Art zu denken, wie Heſiodos von den Titanen ſpricht:

Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
Κεκρύφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο,
(Theog. 729. 730).

und in einer andern Stelle:

Τιτῆνας — — μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
Πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν.
(Theog. 717. 718).

Hier haben wir alſo außer dem *ζόφος* auch die ſchweren Feſſeln. Bei dieſer Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologiſche des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieſes Mythologiſche recht verſteht, ſo zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung gefloſſen iſt, von der wir keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apoſtel ſtanden eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtſeyns; ihre Vorſtellungen ſchreiben ſich her aus der Kriſis ſelbſt, die ſie erlebten, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtſchaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen Engelserſcheinungen, vorzüglich aber die Theophanien bedeuten, von denen das A. T. voll iſt. Da man doch darüber einig iſt, daß die Gottheit als ſolche nicht erſcheinen könne, hat man von jeher, insbeſondere die Kirchenväter haben ſich ſchon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um dieſe Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemeſſenes zuzulaſſen. Eine der gewöhnlichſten Erklärungen iſt, zu ſagen, in allen dieſen Erſcheinungen

ſey eigentlich nur des Menſchen Sohn, der, wie er nachher völlig Menſch geworden, ſo vor dieſer Zeit ſchon im A. T. vorübergehender Weiſe Menſchengeſtalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Perſon erſchiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Iſaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, dieſe Erſcheinungen als ſolche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologiſchen Spannung des Bewußtſeyns, in der ſich die Menſchheit überhaupt befand. Dieſelbe mythologiſche Spannung, welche die Göttervorſtellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erſcheinung, gerade wie die Gaben der erſten Gemeinde Gaben des h. Geiſtes ſind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zuſtand des Bewußtſeyns gegeben, der ſpäter aufhörte und ſich verlor. Es ſind dieſelben Potenzen, welche die mythologiſchen Vorſtellungen vermitteln, und die in den altteſtamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erſcheinung der Gottheit ſeyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung ſelbſt nicht durch den ſubſtantiellen Inhalt ſich unterſcheiden, ſo ſind auch in den Theophanien des A. T. die ſubſtantiellen Potenzen dieſelben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das Materielle ſind die Theophanien des A. T. göttliche Erſcheinungen, ſondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen ſelbſt: dieſe Erklärungsweiſe iſt von einer frühern verſchieden, welche die Theophanien als mythologiſche, d. h. im Grund als bloß poetiſche Erzählungen erklärte, die nur inſofern nicht völligen Erdichtungen gleich geſetzt wurden, als man dieſes Poetiſche als pſychologiſch nothwendige Folge aus dem Geiſte des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß ſubjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erſcheinungen nur eine ſubjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar iſt die Analogie zwiſchen jenen Erſcheinungen und zwiſchen mythologiſchen Vorgängen. So wenig nun jene ſubjektiv-mythologiſche Erklärungsweiſe gebilligt werden kann, ſo muß man denen, die ſie zuerſt anwendeten, doch zugeſtehen, daß ſie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufſchluß zu ſuchen ſeyn würde, wenn gleich die mangel-

haften Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßſtab der damals herrſchenden Popularphiloſophie nicht wohl anders beſchaffen ſeyn konnten, ſie verhinderten, den wahren Aufſchluß zu finden. Bekanntlich war Eichhorn ſo ziemlich der erſte, der die Anwendung der mythologiſchen Erklärung auf das A. T. verſuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeiſt war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg hinzeigt, wenn er ſelbſt auch ihn nicht zu wandeln verſtand. Dieſe erſten Verſuche, ſich ſo manche Erzählungen und Vorſtellungen des A. T. verſtändlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet worden. Die Vorſtellungen des Satan wie die der guten und böſen Engel greifen ſo tief in den ganzen Inhalt des Chriſtenthums ein, daß wer darüber ſeine Anſicht nicht feſtgeſtellt hat, über den Sinn des ganzen Chriſtenthums nur ſchwankender Vorſtellungen fähig iſt. Zugleich aber, wie ich ſtets mit ſpeciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat dieſe letzte Entwicklung auch gedient, einen Begriff in die Wiſſenſchaft einzuführen, der der Philoſophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer eigentlichen Geiſterwelt.

Es iſt oft geſagt worden, die Bedeutung des Menſchen im gegenwärtigen Leben ſey, das verbindende Mittelglied zwiſchen Natur und Geiſterwelt zu ſeyn. Dabei war aber unter Geiſterwelt eigentlich nur die, in der der Menſch jetzt ſchon exiſtirt oder wenigſtens exiſtiren ſoll, verſtanden; hier iſt aber von einer eigentlichen Geiſterwelt die Rede. Das Bewußtſeyn ſeines Zuſammenhangs mit einer ſolchen, das Bewußtſeyn, noch immer ein univerſelles Weſen zu ſeyn, an deſſen Wohl und Weh auch außer dieſer Welt Theil genommen wird, erhebt den Menſchen erſt über die Erde, ja über die Natur, die ſelbſt in ihren Schranken verſtändlicher wird, indem ſie eine andere Welt außer ſich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menſchlichen Erkenntnißvermögens durchmeſſen und erſchöpft zu haben; ſpäter hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffs-

bewegungen mit logiſchem Cirkel umſchreiben wollen. Sieht man genauer zu, ſo finden ſich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltanſicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber iſt gar mancher Begriff und manche Begriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Verſuche nichts ahndeten. Jene Verſuche bezogen ſich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die ſie kannten, uns hat ſich in dieſen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der ſie ſchlechterdings nichts wußten, die ſie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entſtellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abſchließen der Philoſophie und das Großthun damit. Die Thatſache einer Philoſophie der Offenbarung zeigte ſchon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philoſophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen iſt nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig iſt, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinſicht zu verſtehen, und was von einer Philoſophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z. B. ins Praktiſche, in die Moral des chriſtlichen Lebens hat ſie nicht, wenigſtens nicht nothwendigerweiſe, einzugehen. Dieſe iſt die von ſelbſt ſich ergebende Folge der theoretiſchen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu ſpecieller Erörterung gekommen iſt, ſo ſind doch die wiſſenſchaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfaſſen iſt. Ich habe gleich anfangs erklärt, es ſey nicht um eine ſpeculative Dogmatik, ſondern um die Erklärung des Chriſtenthums aus ſeinem höhern, geſchichtlichen Zuſammenhang zu thun. Dieſer höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zuſammenhang iſt vollſtändig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, iſt der Uebergang aus dieſer höhern und innern Geſchichte in die äußere. Dieſer Uebergang iſt durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Wortes Chriſti anvertraut iſt. Der Gegenſtand unſerer letzten Unterſuchung müßte demnach die Geſchichte oder die Entwicklung der chriſtlichen Kirche ſeyn. Die leitenden Ideen für dieſelbe aufzuſtellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächſten Vorleſungen ſeyn.

Sechsunddreißigſte Vorleſung.

Als das Werk Chriſti auf Erden gethan war, ſah er voraus und ſagte es auch ſeinen Jüngern, daß eine ſolche Zeit, als die ſeines Wandels auf Erden geweſen war, nicht dauern, nicht beſtändig bleiben könne. Es werden, ſagt er[1], Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menſchenſohns zu ſehen und werdet ihn nicht ſehen. Zwar bis zur völligen Auflöſung des Heidenthums, im noch beſtehenden Kampf gegen die finſtern Mächte deſſelben ſollten auch außerordentliche Gaben noch fortdauern, aber ſchon der hocherleuchtete Apoſtel Paulus an dem Ort, wo er von den geiſtlichen Gaben redet (im erſten Brief an die Korinther), kündigt[2] den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weiſſagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die γνῶσις, die nur auf einem partiellen Zuſtand des Bewußtſeyns beruht, wie die Worte andeuten: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, denn wir erkennen nur, ſoweit dieſer beſondere Zuſtand des Bewußtſeyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, — wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zuſtandes iſt, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtſeyn im Heidenthum unterworfen iſt, ſollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegenſatz mit dem Heidniſchen das

[1] Luc. 17, 22.
[2] Kap. 13, 8 ff.

Christliche angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände, über die als etwas Vergängliches, Untergeordnetes und höchstens als Mittel Anzuerkennendes der Apostel vernehmlich genug sich äußert, beruhten selbst mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten — diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Christus den Jüngern mit ihnen zu seyn bis zum Ende der Tage. Aber dieses „mit ihnen Seyn" war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte. Indem das Christenthum in die Welt trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Christus selbst vergleicht sich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er sagt ausdrücklich (Marc. 4, 26): Wie der Mensch den Samen in die Erde streut, und davon geht, und schläft, und wieder aufsteht, und indessen, ohne daß er darnach sieht, die Frucht von selbst wächst (*αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ*), so ist es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüstliche, die inwohnende Kraft dieses Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt, unter wechselndem Sonnenschein und Ungewitter Wurzel schlage, sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich wachse. Die Absicht war nicht, diesen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen. Er sagt selbst, daß der Feind kommen werde und Unkraut zwischen den Waizen säen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Waizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachsen verstatten müsse bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13, 24—30). Er selbst (Matth. 24, 24) und noch bestimmter die Apostel kündigen an, daß viele falsche Apostel aufstehen werden, Aergernisse kommen müssen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apostasie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

Chriſtenthum vorausgeſagt. Die chriſtliche Entwicklung wird alſo ganz denſelben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen ſeyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen iſt.

Fragt man, worein von Chriſto und den Apoſteln das Fortſchreiten des Chriſtenthums geſetzt worden, ſo beſtand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. „Gehet hin und predigt das Evangelium aller Welt.“ Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Chriſtenthums, und beſonders ein Wachsthum der chriſtlichen Erkenntniß gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jeſus Chriſtus gelegt hat, aber der Geiſt erſt, der nach ihm kam, ſollte in alle, d. h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Chriſto gelegten Grund ſollte daher ein allmählich alles Menſchliche umfaſſender Bau aufgeführt werden und, wie der Apoſtel ſagt, wachſen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geiſtigen Behauſung Gottes, von der natürlich nichts ausgeſchloſſen ſeyn durfte, in der alles menſchliche Streben, Wollen, Denken und Wiſſen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die chriſtliche Welt zu wachſen hatte, ſollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art ſeyn, wie die den Apoſteln durch Offenbarung, alſo durch ein beſonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, ſie ſollte eine Erkenntniß ſeyn, die unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten und Orten dem Menſchen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menſchliche, darum auch freie, wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Nichts iſt mehr geeignet, Erſtaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien chriſtlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apoſtel. Einen größeren Abſtand gibt es nicht, als zwiſchen den Schriften der Apoſtel und den der erſten nachapoſtoliſchen Zeit zugeſchriebenen; zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie, menſchliche Erkenntniß war, die aus den Apoſteln redete, daß ſie noch unter dem Einfluß und der Inſpiration des Proceſſes ſtanden, den das Chriſtenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des chriſtlichen Bewußtſeyns in den meiſten der ſogenannten apoſtoliſchen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefſte Abſpannung folgte!

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch äußerlich da seyn sollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier — im Aeußern — unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchst erwünscht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche sich ein Gesetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denselben begründeten Ideen in die Kirchengeschichte hinüber und ins Einzelne derselben einzugehen, so wird sich doch wenigstens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig schon im Allgemeinen einsehen lassen, daß der erste oder älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung seyn konnte. Da der Herr der Kirche zugelassen, daß sie aus diesem Zustande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen sich eingelassen hat, so müssen wir voraussetzen, daß dieß nicht gegen seine Absicht geschehen, indem er schon dafür gesorgt wußte, daß sie auch aus diesen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erst das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte seyn werde, während jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, nur als ein Zeitalter der Unschuld und der Potentialität zu denken ist, als das noch außer- oder vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeschichtliche Zustand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender seyn, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann sagen, daß dieser erste Zustand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der sie hervortreten mußte, der gegenwärtige Zustand dagegen sey ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit. Da wir von einer vorgeschichtlichen Kirche reden, so gibt es also auch eine geschichtliche und

— nachgeſchichtliche. Weder mit der vorgeſchichtlichen noch der nachgeſchichtlichen (die gar nicht in dieſen Aeon fällt) haben wir uns zu beſchäftigen, ſondern mit der geſchichtlichen. Die geſchichtliche Kirche fängt erſt mit dem Augenblick an, wo ſie ſelbſt Weltreligion wird, eine Exiſtenz in der Welt einnimmt. In dieſer geſchichtlichen Kirche müſſen aber Unterſchiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten ſeyn. Die Frage kann alſo nur ſeyn, wie dieſe Zeiten der Kirche ſich beſtimmter ausſprechen und näher nachweiſen laſſen. Das Erwünſchteſte wäre, wenn der Herr ſelbſt dieſe Unterſchiede ausgeſprochen, oder ſie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde alſo nun auf dieſe Unterſuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raiſonnement a priori mich begnügen, ſondern geſchichtlich zu Werke gehen und, wie ich in dieſem ganzen Vortrag mir vorgeſchrieben, das einfachſte Mittel zum Zweck wählen.[1]

Wer die Geſchichte des menſchlichen Lebens Jeſu mit der Aufmerkſamkeit geleſen hat, mit der eine Erzählung geleſen werden muß, in der jeder Umſtand wichtig und bedeutend iſt, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewiſſen feierlichen Gelegenheiten Chriſtus drei von ſeinen Jüngern und künftigen Apoſteln zu ſich nimmt und ſo vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus

[1] Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müſſen, daß nicht nur meine Anſicht im Ganzen, ſondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derſelben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neueſten Theil der Allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche unſers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Beſtätigung erhalten hat. Dieſelbe Anſicht, dieſelben Anwendungen hat der genannte Forſcher ſchon in den Schriften des berühmten Abt Joachim von Floris gefunden und nachgewieſen. Freilich habe ich dieſe Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeſchichten, deren ich doch viele angeſehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach ſich beurtheilt, möchte denken, es ſey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schüchternheit zu betrachten, eine ſo große Beſtätigung geworden iſt, die Uebereinſtimmung eines ſo bedeutenden und in der Kirchengeſchichte ſo hervorragenden Mannes, dem ſchon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches ſich dargeſtellt hat.

oder eigentlich Simon war der erste Jünger, den er überhaupt zu sich rief, zugleich mit ihm dessen Bruder Andreas (Matth. 4, 18—20). Daß aber nicht der frühere Beruf allein Ursache der Auszeichnung des Petrus ist, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien ist. Die nächsten, fast unmittelbar nach diesen Gerufenen sind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Diese beiden nebst Petrus sind es also, welche Christus vorzugsweise an sich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimsten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die Zwölfe zu Aposteln macht — wo also ihre apostolische Bestimmung eigentlich anfängt — da werden (in der Erzählung des Marcus (3, 14 ff.) auch jene Drei gegen die bloß chronologische Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erst nach Johannes genannt. Merkwürdig ist auch, daß er nur diesen Dreien besondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerskinder. — Bald nach ihrer Bestimmung zum Apostelamte kommt ein Vorsteher der Synagoge zu Jesus, ihm zu sagen, daß seine Tochter in den letzten Zügen liege, später kommt ein Diener, der anzeigt, sie sey schon gestorben. Jesus geht demohngeachtet nach dessen Haus, indem er sagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5, 36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apostel, die ihn in dieser Eigenschaft jetzt schon begleiteten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er also den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denselben Vorfall erzählt auch Lucas (8, 51). Später nimmt er die Drei wieder beiseits (*κατ' ἰδίαν*, wie Matthäus (17, 1) sagt, also mit Ausschließung der andern — Marcus (9, 2) sagt *μόνους*, sie allein) auf den hohen Berg mit sich, wo er sie zu Zeugen seiner Verklärung macht. Wieder sind es die Drei, welche er als Zeugen seines letzten Kampfs am Oelberg mit sich nimmt. Unter diesen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Christi in dieser Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1, 13), ist Petrus unwidersprechlich der erste und wird auch von Christus als solcher angesehen und erklärt. Bei Matthäus

(10, 2), wo die Apoſtel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, ſteht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich πρῶτος. Wenn man nun dieſes πρῶτος nicht etwa bloß als für das Adverbium geſetzt annehmen will (= erſtens), ſo liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig geweſen wäre, indem Petrus ſchon zuerſt genannt wird. Ihm, als dem erſten, wird gewöhnlich der Artikel beigefügt, ὁ Πέτρος, den andern nicht oder ſelten[1]. Petrus ſpricht meiſt ſtatt der andern[2] und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden[3]. Selbſt in der Rede Chriſti, wo er den Petrus tadelt, geſchieht dieß auf eine Weiſe, daß man erkennt, Chriſtus ſieht Petrum als das Haupt der andern an; z. B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte ſieben, wie den Waizen, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehreſt, ſo ſtärke deine Brüder[4]. Chriſtus ſpricht hier unbeſtimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, deſſen Fall den Fall aller andern nach ſich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben iſt nicht, wie meiſt, vom Untereinandermengen und Wirren der Apoſtel zu verſtehen, ſondern der Satan verhält ſich auch hier als der eine Kriſis, eine Ausſcheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken ſtrebt, wie man den Waizen ſiebt, damit die Spreu ſich abſondere.

Am entſchiedenſten ſpricht für Petrus und ſeinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm ſagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menſchen Sohn) anſehen. Da antwortete Petrus: Du biſt Chriſtus (der Meſſias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbeſprochene Antwort (Matth. 16.): Selig biſt du Simon, Jonas Sohn, denn Fleiſch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, ſondern mein Vater im Himmel. Und ich ſage dir auch, du biſt Petrus und auf dieſen

[1] Z. B. bei Marcus 9, 2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13, 3.
[2] Luc. 8, 45. Matth. 16, 16. Act. 1, 15. 2, 14. 15, 7.
[3] Marci 1, 36.
[4] Luc. 22, 31. 32.

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los seyn. Diese Worte Christi sind völlig entscheidend für den Primat des h. Petrus unter den Aposteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als diesen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, schon vor der Reformation, versucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüssen, welche aus den richtig verstandenen Worten zu Gunsten eines fortdauernden Primats gezogen worden, sehr verschiedene Begriffe, Priorität und Superiorität verwechselt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch diese Worte zugeschrieben worden, schließt nichts weniger in sich, als eine bleibende, beständige Domination. Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen, also den er seiner Kirche zum Grund geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exclusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach sich und außer sich fordert. Durch diese Erklärung der berühmten Stelle haben wir also erlangt, den ersten der Apostel als den Anfang und Grund einer Succession, und zwar einer solchen, worin er nicht bloß sich selbst wiederholt, sondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, ansehen zu dürfen, und damit haben wir für diese ganze Entwicklung überhaupt eine geschichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Christus seine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der Grund, aber er schließt nicht ein zweites, ein neues Princip

aus, durch welches die Gemeinſchaft der Chriſto Angehörigen einer höhern, freiern Geſtalt, einer ganz anderen als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als Anfang beſtimmt worden, ſo muß ein zweiter Apoſtel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieſer auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apoſtel Jakobus geſucht werden, der ſtets und überall als der nächſte nach ihm genannt wird. Aber dieſer wurde von allen Apoſteln am früheſten hinweggerafft und gewürdigt, der erſte ſein Blut für die Sache ſeines Herrn zu verſpritzen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze ſeiner Laufbahn und ſeines apoſtoliſchen Wirkens ohnerachtet ſtets unter den Dreien als der zweite genannt wird, ſo berechtigt dieß zu denken, daß dieſe Stelle an ſich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur beſtimmt geweſen, ſie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieſer andere ſeyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf ſo außerordentliche und erſtaunenswerthe Weiſe zum Apoſtelamt berufene Paulus, den der Herr auserſehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der erſten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann ſchon erſehen, der an ſeine Stelle treten ſollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum ſo früh hinweg, weil er den Apoſtel Paulus als ein noch entſchiedeneres und rüſtigeres Werkzeug an ſeine Stelle ſetzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelaſſen und auf eine ſo außerordentliche Weiſe als durch die Bekehrung Pauli geſchah, wieder erſetzt wurde, ſo muß mit dieſer Stelle eine Miſſion verbunden geweſen ſeyn, welche durch Petrus nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde alſo dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den älteſten bleiernen Siegeln der Päpſte beide Apoſtel neben einander zu ſehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländiſcher Weiſe, Paulus zur Rechten, wo alſo von keinem ausſchließlichen Primat des erſten die Rede iſt, bis ſpäter erſt der Apoſtel Petrus allein im Siegel der Päpſte ſteht.

Die Linie der Succeſſion ſtellt ſich daher jetzt ſo: Petrus,

Paulus, Johannes. Es ist ganz dem geschichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts sich erkennen läßt, gemäß, diese drei Namen als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Prophetenthum (der Gegensatz des Gesetzes), das gegen die Zukunft hintreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. ist Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeihung: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt," wird von Christo selbst als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er ist, sagt Christus (Matth. 11, 14), der Elias, der kommen soll. Moses ist das Princip des Bleibenden, Stabilen, Realen und Substantiellen im Alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hindrängt. Johannes der Täufer — von dem Christus sagt: Unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen, der größer sey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er — beschließt das A. T. und die Zeiten vor Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stabilen, das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias sagt: Er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel — Paulus ist der Elias des N. T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende[1].

Vergleicht man die beiden ersten Apostel mit einander, so zeigt die Geistesart des heil. Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern

[1] Bei der Verklärung auf dem Berge erscheint Jesus selbst als der Dritte in dieser Folge, und inwiefern die drei Apostel, Petrus, Jacobus (als einstweiliger Stellvertreter des künftigen Apostels Paulus) und Johannes, Zeugen dieser Erscheinung sind, so war hier die ganze Geschichte der Vergangenheit (des A. T. bis auf Christus) und der Zukunft (des N. T.), erstere durch Moses, Elias und Jesus, letztere durch die drei Apostel vorgebildet.

auch in dem gleichſam Felſenhaften, Unauseinandergeſetzten ſeines Styls ſich kund gibt, durchaus den ſubſtantiellen Charakter. Er iſt im N. T. wieder das relativ altteſtamentliche, geſetzliche Princip. Keiner der Apoſtel gewährt ſo reelle Aufſchlüſſe über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm eigenthümlich iſt z. B. die Vergleichung der über die ganze Welt durch Chriſtum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth[1]; dieſer Vergleich enthält einen tiefen Aufſchluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menſchengeſchlecht, ἀρχαῖος κόσμος, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres rieſenhaftes, Göttern ſich gleich dünkendes Geſchlecht ſank hinab, auf welches erſt der Menſch der jetzigen Art, der eigentlich irdiſche Menſch folgte. In der Sündfluth ſtarb das ausſchließlich reale Princip; von da an (die ganze eigentlich menſchliche oder dionyſiſche Zeit hindurch) herrſchte die zweite Potenz; dieſe — als natürliche — ſtarb in Chriſto, in der Taufe ſind wir, wie Paulus ſagt[2], mitbegraben in den Tod Chriſti, d. h. ebenfalls der natürlichen Potenz geſtorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdiſche hinaus. Das Nachtmahl ſetzt Chriſtus unmittelbar vor ſeinem Tode ein, wo ihm ſelbſt, ſo ſcheint es, alle früheren Verhältniſſe wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es ſcheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausſchließlichen Herrſchaft des erſten Gottes folgte, wie hier die Gabe des Brods und des Weins als Unterpfänder angeſehen wurden eines neuen und beſſern Verhältniſſes zu Gott, einer καινὴ διαθήκη im Gegenſatz der abolirten alten: ſo, ſagt Chriſtus, ſeyen ſein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen διαθήκη, des neuen Verhältniſſes zu Gott, das durch ſeinen Tod eintritt[3]. — Petrus ſieht ſo tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

[1] 1 Petri 3, 20.

[2] Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

[3] Im Wein iſt ein nicht dieſer Welt angehöriger Geiſt gezwungen materialiſirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenſo iſt in Chriſti Blut ein

Zukunft. Iſt in Petrus das Subſtantielle überwiegend, ſo iſt Pauli Geiſtescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektiſche, wiſſenſchaftliche, das auseinanderſetzende Princip. Er iſt im neuen Teſtament wieder vorzugsweiſe das neuteſtamentliche Princip. Aber beide ſetzen ſich voraus. Petrus bleibt der Grund, aber ſoll dieſer Grund nicht unfruchtbar bleiben, ſo muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert alſo den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch ſtufenweiſe, auf die ganze Zukunft ſich erſtreckende Wirkung von ſeinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus unabhängiges, in ſeiner Art ebenſo ſelbſtändiges Princip eingeſetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben darum ſeinen Platz Paulo überlaſſen, weil er, unter dieſem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus geweſen wäre. Der Geiſt Gottes iſt nicht ſo gebunden in ſeinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil δι ἐναντίων, durch Gegenſätze bringt er das Größte hervor — Er, der in allen Gegenſätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apoſtel noch lebten, manifeſtirte ſich ſchon der Gegenſatz, der aber in Chriſto Einheit war; denn Chriſtus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er iſt das A und das O, der Erſte und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petriniſche Princip zur

Geiſt, der nicht von dieſer Welt war, materialiſirt. Wie der Wein Zeichen (Erſcheinung) einer neuen Zeit war, ſo bezeichnet das Blut Chriſti eine neue Zeit, die Zeit einer καινὴ διαθήκη, die ſich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So iſt zwiſchen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Chriſti ein natürlicher, realer Bezug. Auch das Brod iſt ein ſpäter in die Welt eingetretenes Element. Inſofern allerdings iſt Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Chriſti bedeutend in dem Sinne, daß ſie bloß willkürliche Zeichen wären, ſondern Brod und Wein ſind, was Chriſti Leib und Blut iſt. Es iſt hier kein bloß äußeres, ſondern ein inneres Verhältniß zwiſchen Brod und Wein und dem Leib und Blut Chriſti. Dieß erklärt, warum Chriſtus noch lebend ſagen konnte: Dieß iſt; denn ſein Leib und Blut iſt lebend oder ἐκχυνόμενον das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

Herrſchaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer[1] in dieſem einen Grund an, den er nicht gelegt habe. Ob alſo Petrus in Rom geweſen oder nicht, der Sache nach war die römiſche Gemeinde vorpauliniſch, alſo petriniſch. Zugleich aber gibt Paulus zu verſtehen, daß er, dem die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut ſey, in dieſer Hinſicht beſondere Freiheit genieße und an keines Menſchen Auktorität gebunden ſey. Deutlicher, als es ihm hier ſchicklich und zweckgemäß ſcheinen konnte, hat er ſich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am beſtimmteſten im Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Abſichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem Menſchen, ſondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. „Auch kam ich, ſagt er[2], nach Jeruſalem nicht zu denen, die vor mir Apoſtel waren, ſondern zog hin in Arabien und kam nach Damaskus; darnach über 3 Jahre (ſo lang alſo nach ſeiner Berufung, und nachdem er ſchon ſo lange das Evangelium mit Kraft verkündiget hatte) kam ich gen Jeruſalem, Petrum zu ſchauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apoſtel aber ſah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterſcheiden von jenem früh hinweggerafften)". Vierzehn Jahre ſpäter kommt Paulus erſt wieder gen Jeruſalem, nicht etwa gefordert von den Apoſteln, ſondern, wie er (Gal. 2, 2) ſagt, κατ' ἀποκάλυψιν, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieſer Zuſammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchriſten das Joch der moſaiſchen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem beſtimmteſten Bewußtſeyn ſeine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Apoſteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12, 11) τοὺς ὑπὲρ λίαν ἀποστόλους, gleichſam die Erzapoſtel nennt, ja er ſagt in demſelben Brief (an die Galater 2, 6 ff.): Was die betrifft, welche in Anſehen ſtunden (τοὺς δοκοῦντας εἶναί τι), was ſie vorher geweſen ſind (nämlich frühere Anhänger Chriſti), daran liegt mir nichts, denn Gott ſieht nicht die Perſon an; mir aber (d. h. meiner Erkenntniß und Einſicht) haben dieſe nichts hinzugefügt, ſondern da ſie

[1] 15, 20. vergl. mit Gal. 2, 7. 8.
[2] Gal. 1, 17 ff.

ſahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden. ſowie Petrus an die Beſchneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angeſehen waren (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, ſie unter der Beſchneidung predigen ſollten.

In entſchiedene Oppoſition aber trat Paulus mit Petrus, als dieſer ſpäter nach Antiochia kam (Gal. 2, 11). „Da, ſagt er, widerſtand ich ihm ins Angeſicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegeſſen. Als aber jene kamen, zog er ſich zurück und ſonderte ſich ab aus Furcht vor denen aus der Beſchneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Judenchriſten, und ſelbſt Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich alſo ſah, daß ſie nicht gerade handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, ſprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude biſt, auf heidniſche Weiſe lebſt, wie du früher gethan haſt, warum zwingſt du die Heiden, auf jüdiſche Art zu leben?“ — Die deutlichſten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten ſich (nach 1 Kor. 1, 12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandriniſchen Judenchriſten), wieder andere nannten ſich kephiſch (petriniſch), andere chriſtiſch. Da Paulus und Apollos, Kephas und Chriſtus hier zuſammengeſtellt ſind, ſo ſieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrart ein neues Princip erkannten, denen er gewiſſermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerſpruch irre geworden, auf Chriſtum zurückgingen. — Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit voraus gehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im zweiten Brief Petri ſich ausſprechen, wo dieſer der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die ſeinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß iſt. Ich meine die Worte (3, 15. 16): Wie auch unſer geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geſchrieben hat und in allen Briefen ſchreibet, *ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα.* Es möchte ſcheinen, als ſey

die andere Lesart ἐν οἷς als die ſchwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen ſuchte, was dem Anſehen der Apoſtel zu ſchaden ſchien, ſo daß ſchon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieſer ſagt: der Sinn der Apoſtel ſey verſchloſſen geweſen, ſie hätten manche Worte des Herrn nicht verſtanden[1], ſo kann man auch hier annehmen, daß ἐν αἷς, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität iſt, die wahre Lesart ſey, wie ſie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn iſt alſo: in welchen Briefen einiges ſchwer verſtändlich iſt, was Unwiſſende und Unbefeſtigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, ſo wie ſie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. — Da in dieſen erſten Verhältniſſen alles Folgende vorgebildet iſt, ſo könnte man in den Worten Petri einen Anfang der ſpäteren Einſchränkungen und Verbote des Bibelleſens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri. Doch geht Petrus nicht ſo weit, wegen dieſer Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlaſſen kann, zu bemerken, daß ſie leicht zu Mißverſtändniſſen Veranlaſſung geben könnten[2]. Nach der Zeit Petri hat ſich dieſes Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das beſtimmteſte Zeugniß hievon ſind die Recognitiones des Clemens, in denen Paulus tecto nomine zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

[1] Marc. 6, 52., cf. 8, 17.

[2] Der Epist. encycl. des Papſtes gegen die Bibelgeſellſchaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3, 16. 17. zum Beweis dienen: „Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate.“ (Nachtrag im Kalender von 1844.)

Aber allerdings, ſollte die Kirche Beſtand haben, ſich conſolidiren, geſchichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, ſo mußte Petrus vorherrſchen; in ihm iſt der Körper, das Centrale, Zuſammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentriſche (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen, ſondern wie ich es früher in dieſen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerſt der Körper und dann der Geiſt, dieß iſt die natürliche Ordnung, der ſich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten beſtimmt iſt. Wirklich hat Paulus in der Kirche ſtets nur eine gewiſſe excentriſche Stellung behauptet, denn ſo oft er wieder zu Wort kam, oder ſein Wort gehört, in ſeiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entſtand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römiſchen Kirche der Janſenismus nur entſtand, indem einigen frommen und tieffühlenden Männern die feurigen Worte des Apoſtels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes beſonders aufs Herz gefallen waren. Ebenſo haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meiſten excentriſchen religiöſen Sekte Englands, der Methodiſten, ihre hauptſächliche Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wiſſen, warum und wozu es in dieſer Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumſtänden nothwendig iſt, daß Chriſtus noch ſo umſchloſſen, ſo umſchleiert, mit ſo vielem Fremdartigem und ſogar ihn Verbergenden umgeben iſt, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Chriſtus nicht würde vertragen können. Bekannt ſind die Ekſtaſen, die Verzuckungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Verſammlungen der Methodiſten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Chriſtus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden ſich Erſcheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch ſo ſcharf bewacht und großentheils noch ſo argwöhniſch beobachtet iſt, nicht immer gerade vom Staat, ſondern ſelbſt von ſolchen, die ſich Freiſinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen

nicht zusagt, selbst von polizeilichen Gelüsten nicht frei sind? — Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der Reformation, welche lang vorbereitet, und nachdem schon das ganze Mittelalter hindurch zahllose Opfer für sie geblutet hatten, ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Auktorität des heil. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun seyn, irgend eine besondere Form, in der das Christenthum jetzt existirt, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere, eine Weltmacht wurde, erfüllte sie auch für sich selbst das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert. Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwert Gebrauch machte, in dessen Charakter

ſchon derſelbe verzehrende Geiſt verborgen war, der ſpäter alle Feinde des römiſchen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; beſonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die ſogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, beſonders auch gegen die ſogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weiſe gewüthet wurde, wie gegen die ſogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die ſchaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutſchen Kaiſer, Ludwig dem Bayern, fanden; eben dieſe waren es, welche damals zuerſt die Meinung aufbrachten, daß der Papſt der wahre Antichriſt und das Thier der Offenbarung ſey. Alles, was man der römiſchen Kirche vorgeworfen, iſt in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangeliſche Geſchichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verſchweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Chriſtus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwiedert, die ihn zum Haupt der Apoſtel erhoben, reiht ſich einer von entgegengeſetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jeſus an, und zeigte ſeinen Jüngern, wie er nach Jeruſalem gehen müſſe und viel leiden von den Hohenprieſtern und Schriftgelehrten und getödtet werden. . . . Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweiſen, und ſprach: Herr, ſchone deiner ſelbſt, das widerfahre dir nicht. Chriſtus aber wandte ſich und ſprach: Weiche von mir Widerſacher (Satan), du biſt mir zum Aergerniß, denn du verſtehſt nicht, was göttlich, ſondern was menſchlich iſt. Derſelbe, der in ſeinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Chriſtus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in ſeiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entſprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichſten, unverrückt feſtgehaltenen Glaubens mit der ſchnödeſten Weltklugheit, die der römiſchen Kirche ſo oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Chriſti! „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Chriſti beſtimmt), der verleugne ſich ſelbſt. Und was hülfs dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an ſeiner Seele?“ Welche

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend iſt Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er ſich zuvor hoch vermeſſen: Wenn auch alle ſich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt iſt, werde ich mein Leben für dich laſſen. In der dreifachen Verleugnung iſt eine Steigerung. Auf die erſte Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du ſprichſt, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede ſagt er ſchon: ich kenne des Menſchen nicht — wirkliche Verleugnung —; auf die dritte hob er an ſich zu verfluchen und zu ſchwören: ich kenne des Menſchen nicht. Man kann der römiſchen Kirche vorwerfen, ſie habe auf dreifache Weiſe den Herrn verleugnet. Zuerſt, indem ſie nach politiſcher Allgewalt ſtrebte, dann, als ſie ſelbſt in die Abhängigkeit von dieſer Gewalt gerathen, dieſe zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heiſchte, und durch ſie zu herrſchen ſuchte, zuletzt, indem ſie ſich ſelbſt zum Werkzeug der politiſchen Macht herabſetzte. Gleichwie aber Chriſtus eben demſelben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal ſagt: Weide meine Lämmer, ſo hat die Kirche, in der ſo viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgeſetzte Verleugnung des Herrn geſeufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Chriſti zu ſeyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne dieſen realen Halt unter den politiſchen Stürmen, wie unter den Widerſprüchen des nie ruhenden Denkens, längſt verloren gegangen wäre. Vielleicht iſt aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch ſie bei einem Blick des Herrn ſeiner Vorherſagungen ſich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte ſich und ſah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm geſagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirſt du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß ſich in bittere Thränen.

Siebenunddreißigſte Vorleſung.

Trotz der wiederholten Verleugnung ſeines Herrn wird Petrus von Chriſto zu ſeinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beſchrieben iſt. Hier ſagt er ihm: *Σὺ ἀκολούθει μοι*, wo ich dieſes Wort: Du folge mir, nicht bloß von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt iſt, ſondern dem ganzen Geiſt dieſer letzten durchaus prophetiſchen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verſtehen zu müſſen glaube. Aber ſchon das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer“ erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, ſondern, da die andern Jünger zugegen ſind, als Anführer auch der andern Apoſtel. Es iſt alſo nicht die bloße *πρωτοστασία* ohne Auktorität, wie man ſonſt diſtinguiren wollte, ſondern es iſt die eigentliche *πρωτοστασία*, die Vorſtehung mit Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) ſondern weil ihn ſeine Eigenſchaften vorzüglich dazu tüchtig machten; denn der ſchwerſte Beruf in jedem Geſchäft iſt der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Abſicht Chriſti war, daß alle Auktorität bei Petro ſeyn und von ihm ſich herleiten ſollte. Damit ſteht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der ſein Apoſtelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt iſt,

im Widerſpruch. Die offenbare Abſichtlichkeit, mit der Paulus ſich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war ſich bewußt, daß er ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität ſeyn ſollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als ſie geſchichtlichen Grund faßte, ſich immer mehr auf die ausſchließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas ſich entwickeln, ſo muß vor allem deſſen Fundament erhalten werden. Dieſen negativen Dienſt leiſtete, und leiſtet noch jetzt dem Chriſtenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der ſichtbaren mitbegriffen zu ſeyn, und ſich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als ſolche hervortreten zu können. Zwar regte ſich immer und vorzüglich ſtark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das pauliniſche Princip. Denn je ſtrenger das reale Princip ſich abſchloß, deſto entſchiedener mußte es das ideale Princip ausſchließen. Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit vorausſehen können, daß eine Zeit bevorſtehe, wo dieſes Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegenſatz gegen die Kirche Petri hervortreten, ſich zu einem eignen geſchichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit conſtituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geſchichte erkennen, ſelbſt ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigſten Urſachen herleiten, meinetwegen auch aus dem ſchmutzigen Eigennutz rivaliſirender Bettelorden: ſie mögen aber wohl bedenken, daß man eine ſolche Erklärungsweiſe nicht parteiiſch hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf ankäme, ſolche Urſachen zu ſuchen, ſo wird ſich kaum eine Sache finden, für die nicht eben ſo rein zufällige und nichtswürdige Veranlaſſungen zu finden wären. Aber von ſolchen Zufällen werden die menſchlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Urſachen, die ja ſelbſt bei der erſten Begründung und Ausbreitung des Chriſtenthums nicht auszuſchließen ſind, mitwirken mögen, die wirklichen Urſachen liegen nicht in dieſen ſondern in höhern Geſetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorſchrieb.

Alles, was in die Welt tritt, ſich für ſie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Vorausſetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich ſeyn Sollende iſt. Dafür nun aber wird es nicht ſogleich erkannt. Um feſt zu wurzeln, muß dieſer Anfang ſich betrachten als um ſeiner ſelbſt willen ſeyend. Es bedarf alſo einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Vorausſetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund iſt, auf dieſe Weiſe eine falſche Stellung bekommt, ja im Gegenſatz gegen die höhere Forderung nun ſelbſt als ein ἀντικείμενον, als ein Widerſächliches, erſcheint, ſo kann dieß ſeine Eigenſchaft als Grund, ſein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu ſeyn, nicht aufheben, ja gerade die fortſchreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in ſeiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Feſtes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Chriſtenheit nach einer Verbeſſerung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zuſtände der Kirche durch alle Conflikte früherer Zeit ſo ſich verwickelt, daß ſie aus ſich ſelbſt dieſe Kriſis nicht vollbringen konnte, ſo mußte ein Bruch geſchehen, und das Princip, das ſie in ſich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für ſich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um ſie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römiſche Kirche ſelbſt noch ſeine liebe Mutter) ſondern ſie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr ſelbſt in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri iſt das ſtreng Geſetzliche. Mit ſtrenger Geſetzlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausſchließlich gewordenen petriniſchen war ſchon vorgeſehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apoſtels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinſchaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch dieſe Gegenſätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn geſetzt wird: was zuvor ſich die Kirche κατ' ἐξοχήν nannte, iſt ſo wenig als die neue Gemein-

ſchaft für ſich die wahre Kirche, ſondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden ſoll. Nur die Priorität bleibt ſtets bei der Kirche Petri, ja ſie iſt eben in ihrer Ausſchließlichkeit ſelbſt die nothwendige Vorausſetzung der anderen.

Die freie, von dem ausſchließlichen Princip unabhängige Kirche ſollte in Deutſchland entſtehen und vorzugsweiſe unter den germaniſchen Nationen ſich verbreiten. Denn offenbar iſt das Verhältniß der romaniſchen Nationen zum Chriſtenthum ein bedeutend anderes. Bei dieſen erſcheint es faſt durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutſchen ſcheint es von Natur zu ſeyn. Deutſchland iſt die Wüſte, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den ſie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widerſacher, nachſtellt[1]. Wie hat ſich an die Stelle des Chriſtenthums im Lande der Hierarchie ſelbſt eine ganz andere, eine moderne Mythologie geſetzt! Dem Neapolitaner, ſchon dem Paduaner liegt Chriſtus in viel zu weiter Ferne, ſo weit bemüht ſich ſein Geiſt nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius iſt ein viel näherer, gegenwärtiger Troſt.

Die griechiſche Kirche kann man nicht der römiſchen entgegenſetzen, denn ſie macht dieſelben Anſprüche, die ſie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus ſie überwältigte und an weiterem Fortſchreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römiſche Kirche ſchützte, und ſie als einen lebendigen Widerſpruch gegen die angemaßte Allgemeinheit (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechiſche Kirchenväter ſchon früh ſich bemüht hatten, die perſönliche Deutung der Worte: Du biſt Petrus u. ſ. w., wiewohl umſonſt, abzuwehren. Die Griechen behaupteten ſchon unter dem Felſen, auf den Chriſtus ſeine Kirche bauen wolle, ſey nicht die Perſon Petri, ſondern nur ſein Bekenntniß zu verſtehen. So beſonders Origenes und Chryſoſtomus. Unter anderm ſagt Origenes: „Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubſt, was wirſt du von dem Donnerſohne Johannes und jedem andern Apoſtel ſagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle ins-

[1] Apocal. 12.

beſondere nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und ſie überwältigen können?“[1] Gegen unſere Anſicht, die ſich für den perſönlichen Sinn dieſer Worte erklärt, kann dieſe Argumentation freilich nichts beweiſen, denn auch von Petrus perſönlich verſtanden, liegt in ihnen nicht die Abſicht, Johannes und Paulus auszuſchließen — wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten ertheilt wird, der nach denſelben eben nur Grund, und auch gerade nur Grund der Kirche, d. h. dieſer beſondern, aber beſchränkten Form, in welcher das Chriſtenthum zuerſt allein exiſtiren konnte, ſeyn ſollte. Was aber die übrigen Apoſtel betrifft, ſo iſt es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders dieſen für den Apoſtel halten will), den ich zwar, wie ſchon geſagt, für ein ſehr altes Document des apoſtoliſchen Zeitalters halte, daß dieſe einzige höchſt ſchätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend iſt, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen — daß alſo den Brief Judä ſowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apoſtel, ſondern wahrſcheinlich von dem Vorſteher der Gemeinde zu Jeruſalem, dem Bruder des Herrn, iſt, und der offenbar ſelbſt nur veranlaßt iſt durch pauliniſche Briefe, daß außer dieſen von keinem der andern Apoſtel irgend eine didaktiſche Schrift vorhanden iſt: Lehrſchriften haben wir bloß von den drei großen Apoſteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen ſchon durch dieſen Umſtand angedeutet iſt, daß ihre Wirkung ſich bis in die letzten Zeiten, ſelbſt der höchſten Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte. Von Petrus ſind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu dieſen hat offenbar Paulus die Veranlaſſung gegeben. Paulus ſcheint alſo der Erſte geweſen zu ſeyn, der auch durch Schriften auf ſeine Zeitgenoſſen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch ſeine Beſtimmung für die Zukunft, die ſpätere Zeit der Kirche beurkundete.

Es ſcheint mir hier der ſchickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unſerer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N. T. gerechnet

[1] in Matth. c. XVI.

werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanoniſch genannt ſind, daß wir dieſe alle ohne Unterſchied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun ſey aber die Aechtheit oder der apoſtoliſche Urſprung mehrerer ſchon von jeher zweifelhaft geweſen, z. B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne ſich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beiſpielen ſey man eigentlich keines neuteſtamentlichen Buches mehr völlig ſicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

1) Wenn wir in unſeren Entwicklungen von Aeußerungen neuteſtamentlicher Schriften Gebrauch machten, ſo galten uns dieſe dabei zunächſt nur als Urkunden, deren Verfaſſer von dem Geiſt des Chriſtenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des chriſtlichen Geiſtes zu erkennen ſind. Die Frage nach den Urhebern iſt dabei eine ganz ſecundäre. Der rein hiſtoriſche Zweck, zu dem wir ſie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfaſſer wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere ſeyn ſollten, als die, welchen die Tradition ſie zuſchreibt. Dieſe Gewißheit über die Verfaſſer hat nur für jenes dogmatiſche Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptſätze der chriſtlichen Lehre nicht um ihrer ſelbſt willen für wahr hält, dem dieſe Sätze bloß wahr ſind, weil und inwiefern ſie in Büchern ſtehen, die als von Gott eingegebene, apoſtoliſche angeſehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneuſtie der neuteſtamentlichen Bücher nie, wenigſtens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil dieſe oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir ſie für wahr, ſondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zuſammenhang, aus welchem allein das Chriſtenthum zu begreifen iſt, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geiſt des Chriſtenthums eingegeben, und nur in dieſem Sinn haben wir uns auf ſie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugniſſe, ſondern der Inhalt einer gegebenen Schrift ſie zu einer chriſtlichen und insbeſondere apoſtoliſchen Schrift macht, hätten die, welche die Aechtheit irgend einer bisher für authentiſch gehaltenen Schrift bezweifeln, erſt zu zeigen, daß ihnen das wahre Verſtändniß des

Inhalts einer ſolchen Schrift aufgegangen ſey. Zu einer wahren Kritik des N. T. gehört alſo noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrſamkeit und ein leichtes Spiel mit unhiſtoriſchen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apoſtel Paulus einen ſeiner Briefe, die alle ein ſo ganz eigenthümliches und entſchiedenes Gepräge tragen, abſprechen zu können, müßte wenigſtens die hiſtoriſche Möglichkeit eines andern Verfaſſers nachgewieſen werden. Mir aber ſcheint, daß ein nachapoſtoliſcher Mann, der z. B. einen Brief wie den für pauliniſch geltenden an die Epheſer oder die Philipper hätte ſchreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte ſeyn müſſen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abſtand zwiſchen den apoſtoliſchen und den erſten nachapoſtoliſchen Schriften ſcheint mir der größte Beweis für die Aechtheit der erſten. Wollte man aber auch einen Mann der apoſtoliſchen Zeit als Verfaſſer ſich denken, einen ſolchen, der mit den Apoſteln in Verbindung geſtanden hätte, wie z. B. beim Brief an die Hebräer geſchah, den man bald dem Paulo geiſtesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeſchrieben, ſo würde dieß für unſern Standpunkt durchaus keinen Unterſchied machen. So wenig wir alſo in dieſer Entwicklung mit Kritik oder kritiſchen Fragen uns beſchäftigt haben, ſo glaube ich doch, daß durch dieſelbe erſt dasjenige Verſtändniß begründet worden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine ſichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich

3) noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neuteſtamentliches Buch mehr ſicher ſeyn ſoll, lange nicht ſo gefährlich ausſieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z. B. dieſen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er ſpricht, verſtanden hat, nicht nothdürftig, philologiſch, grammatiſch, ſondern ſeinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B. hat er den Brief an die Philipper verſtanden, ich zweifle ſehr, denn eine Hauptſtelle, die uns ſo großes Licht gegeben, hat er höchſt wahrſcheinlich nicht verſtanden. Oder hat er den Hebräerbrief in dieſem Sinn verſtanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich ſind, da meiſt jeder in einer

Schriftſtelle nur findet, was er eben verſteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die ſpeciell-pauliniſchen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht gefunden oder entdeckt. — Sieht man aber ferner, wie Menſchen über Vorgänge, die unter unſern Augen vorgehen, deren wahre Urſachen ihnen aber unbekannt ſind, mit ihren Combinationen ſich täuſchen: was wird man von Combinationen in ſolcher Ferne, wo die größten Täuſchungen vollends unvermeidlich ſind, halten können, was von dieſer ganzen ſo klug thuenden Kritik, zumal wenn etwas combinatoriſches Talent mit compilatoriſchem verwechſelt wird?

Ich kehre nach dieſer Abſchweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Apoſteln ſind ſchriftliche Urkunden, didaktiſche Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Beſtimmung dieſer drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit ſich beſchränkte, daß ihre Wirkung ſich ſogar auf die letzte Entwicklung des Chriſtenthums erſtrecken ſollte.

In Deutſchland werden ſich die Schickſale des Chriſtenthums entſcheiden; das deutſche Volk iſt anerkannt als das univerſellſte; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendſte, das der Wahrheit alles, ſelbſt ſeine politiſche Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutſchen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politiſchen Rechten exiſtirt. Eine ſpätere Veränderung hat ſie nicht bloß im Ganzen, ſondern auch in jedem einzelnen Theil Deutſchlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander geſtellt. Dieß iſt nicht umſonſt geſchehen, ſondern an ſich ſelbſt das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geſchrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weiſe die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entſchieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den ſchwächſten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbſt dem böſeſten Willen wird es bei ſolcher Seichtigkeit der geſchichtlichen Anſicht und Unentſchiedenheit der Geſinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszuſtreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck

zu erreichen. Ich ſpreche von undeutſcher Geſinnung, denn jene große religiöſe Veränderung iſt recht eigentlich aus dem Weſen des deutſchen Geiſtes und Gemüths hervorgegangen: durch welche Mittel allein ſie in einem großen Theile Deutſchlands unterdrückt worden, iſt niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Proteſtantismus zu machen, mein Standpunkt iſt überhaupt das Chriſtenthum in der Totalität ſeiner geſchichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erſt wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort iſt), die allein im Geiſt zu erbauen iſt, und nur im vollkommenen Verſtändniß des Chriſtenthums, ſeiner wirklichen Verſchmelzung mit der allgemeinen Wiſſenſchaft und Erkenntniß beſtehen kann. Solang Chriſtus im Geheimniß iſt — nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, ſondern für die Kirche ſelbſt, ſolang eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein ſetzt, ihn wie in einem verſchloſſenen Schrein, zu dem niemand den Schlüſſel hat, bloß von ferne zu zeigen, — ſo lange hat der Proteſtantismus ſeine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Urſprung zurück, ſo liegt ſchon im Wort ἐκκλησία etwas Beſchränkendes. Sie iſt die Gemeinſchaft der ἐκκαλουμένων, der aus der Welt Herausgerufenen, womit ſie ja aber eben die Welt ſich gegenüber und außer ſich hat. Da kann ſich denn der Proteſtantismus immerhin gefallen laſſen, wenn ihm von der Seite, welche das Chriſtenthum nur als Kirche hat, dieſer Name beſtritten wird; er kann auf ſich anwenden, was Paulus, dem man den Apoſtelnamen beſtritt, von ſich ſagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und ſeine Gnade an mir iſt nicht vergeblich geweſen, ſondern ich habe viel mehr gearbeitet als ſie alle (1 Kor. 15, 10.). Er kann ſich ebenſo vorwerfen laſſen, er ſey ein Princip der Zerſtörung, indem er antwortet: dieß ſey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausſchließliche Seyn der erſten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchſt poſitiv wirke, daß ſie ſtatt des erſten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und ſich ſelbſtbewußtes Leben hervorbringe. Der Proteſtantismus ſoll erkennen, daß er bloß Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere iſt, das er zu vermitteln hat. Aber eben

darum hat er allein eine Zukunft, die für die erſtarrte petriniſche Kirche abgeſchnitten iſt, die ſelbſt endlich nur durch Hülfe des Proteſtantismus in dieſe Zukunft gelangen kann. Um ſo thörichter die Hoffnung, wo ſie ſich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen[1]. Die Geſchichte iſt die unwiderſtehlichſte Auktorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schilleriſche Wort „die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht", mit dem ſich jetzt manche viel wiſſen, beſonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geſchichte ſind Gottes Urtheile; ſie rückgängig zu machen, iſt eben ſo unmöglich, als den mächtigen Strom in ſeine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter deſſen Krone die Vögel des Himmels niſten, auf ſeinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugeſtanden werden, er hatte die Sache, und hat ſie noch jetzt; ſein Verdienſt iſt, dieſe, den geſchichtlichen Zuſammenhang mit Chriſto, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man ſagen: Die römiſche Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verſtändniß derſelben. Die Einheit, die ſie hatte, und in der ſie einen Theil der chriſtlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verſtandene und begriffene. Dieß iſt kein Vorwurf für ſie; denn immer iſt das Aeußere vor dem Innern. Hat ſie nun aber ihren Gegenſatz gefunden, ſo kann die Bedeutung des Gegenſatzes nicht ſeyn, die Einheit ſelbſt aufzuheben, ſondern nur die blinde, alſo kann auch ſeine Abſicht nur ſeyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verſtandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieſer Richtung das Ziel in Anſehung des

[1] Dadurch, daß der Pabſt (Gregor VII.) das Geiſtliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beſchloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geiſtliche Stelle durch einen Weltlichen vergeben werden dürfe, hat er eigentlich das Weltliche vom Geiſtlichen (von dem es früher durchdrungen und ſelbſt geiſtlich war) unabhängig und getrennt gemacht, es war nicht mehr in ſich ſelbſt durch das Geiſtliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anſtatt innerlich — geiſtlich — durch das Geiſtliche gebunden zu ſeyn, entſtand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines mütterlichen Chriſtenthums war es vorbei, kein Pabſt vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

Chriſtenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petriniſchen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in ſich ſelbſt den Charakter nicht einer zufälligen, ſondern einer nothwendigen haben müßte, fallen laſſen, die Schranken, mit denen es ſich auch in dieſem Mittelzuſtand umzäunen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erſt vollendet. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconſequenz vorwerfen, nicht mehr dem Proteſtantismus vorhalten, er wiſſe dem Naturalismus, Rationalismus u. ſ. w. nur menſchliche Meinung entgegenzuſtellen. Das alles, was die petriniſche Kirche nur abweiſen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf beſtanden, und könnte ſelbſt auf den Lieblingsſpruch ſeiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieſes Aeußerſte — es ließ ſich nicht abhalten, aber da eben der freie Geiſt von dieſem Aeußerſten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbeſtimmten Religion überhaupt ſondern zu dem Chriſtenthum in ſeiner ganzen Beſtimmtheit, und ſo daß das Menſchengeſchlecht in eben dieſem (dem Chriſtenthum) von nun an zugleich ſeine höchſte Wiſſenſchaft beſitzt: ſo iſt das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, alſo das wahrhaft Katholiſche nun erſt Reſultat und Gewinn eben der Reformation, von der ihr ſagt, daß ſie es zerſtört habe[1].

[1] d'Alembert äußert ſich (Oeuvres T. VII, Notes sur l'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Proteſtanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur logique, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jousqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un déisme franc et sans alliage. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als „l'argument le plus victorieux" Boſſuets gegen die Proteſtanten folgendes angeführt: Nous datons, leur disait l'évêque de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission;

Die auf Petri Autorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, ſondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieſes Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang iſt zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit beſtehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erſt als ewige, bleibende hergeſtellt iſt. Dieſe letzte ohne allen äußern Zwang beſtehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet iſt durch den dritten der großen Apoſtel, den heil. Johannes, über welchen und ſein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apoſtel mit einander vergleicht, möchte man

ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tous uniment catholique.) Das haben ſie nun gethan; dieſen Rath haben ſie befolgt. Aber nachdem ſie (die Proteſtanten) beim reinen Deismus angelangt, von dieſem aber, und mit keinen andern Hülfsmitteln, als denen, welche auch dieſer Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des poſitiven Chriſtenthums, und zwar in ſeinem ganzen Inhalt, zurückgekommen ſind: ſo iſt klar, daß jene Autorität, die vom Deismus abhalten ſollte, aber nicht abhalten konnte, überflüſſig geworden iſt, und der bekannte Alternativſatz: ou Catholicisme ou déisme nur ſo weit wahr iſt, daß der, welcher keiner ſichtbaren Autorität ſich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben dieſem Standpunkt auf den Standpunkt des Chriſtenthums zurückkehren, und auf dieſem nun ganz unabhängig von jener Autorität ſtehen könne. Die Vertheidiger des katholiſchen Princips werden alſo die größte Urſache haben, dieſe Philoſophie zu beſtreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenoſſen der Hinneigung zum Katholicismus beſchuldigt worden bin, worin ſie nicht unrecht hatten, wenn ſie dieß bloß vom weſentlichen Inhalt, nicht vom Princip verſtanden, ſo werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geſchehen, als durch alle jene aufgeklärt ſeyn wollenden Großſprecher; da ich aber gegen den Katholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, ſo hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.[1]

[1] Man vergleiche zu dem Obigen die Aeußerungen des Verfaſſers in dem Vorwort zu Steffens. D. H

an jenes Geſicht des Propheten, deſſen ich ſchon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erſt ein Sturmwind kam, der Felſen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein ſtill ſanftes Sauſen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden iſt, nicht das Erſchütternde des Paulus, deſſen Briefe ausgezeichnet ſind durch jene Donnerſchläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zuſammengehöriger Begriffe zugleich erſchüttern und befruchten. In Johannes weht ein ſanfter, himmliſcher Geiſt. Er iſt von Chriſtus der Donnersſohn genannt worden: als ſolcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypſe geſchrieben, der man die Neuheit der Verhältniſſe, und wie viel für das Chriſtenthum noch Zukunft iſt, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen iſt er der bereits Verklärte, in Chriſtum Aufgenommene, der wie ein abgeſchiedener Geiſt zu uns ſpricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich iſt, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederſchlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektiſche Schärfe des Paulus. Am auffallendſten iſt immer der Contraſt geweſen zwiſchen den drei erſten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl ſtellenweiſe das pauliniſche Evangelium des Lucas ſich dem Johanneiſchen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr ſeyn können. In neuerer Zeit iſt an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Chriſtus des Evangeliſten Marcus und bei Johannes verſchiedener ſeyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verſchiedenheit auch dieſer im Weſentlichen gewiß gleich wahren Darſtellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Diſtanz zwiſchen der Xenophontiſchen und der Platoniſchen Darſtellung auszufüllen. Die wahre Größe beſteht in der Herablaſſung, in der Fähigkeit bis zu den tiefſten Standpunkten herabzuſteigen, ohne ſeiner Hoheit zu vergeben. Das Geheimniß dieſer Herablaſſung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig ſittlichen Bedeutung auch ſeiner höchſten und ſpeculativſten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alkibiades

von ihm rühmt, daß keiner ſeiner Schüler von ihm gegangen, der ſich nicht zugleich ſittlich beſſer und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchſte hinauf und ins Tiefſte hinab.

Es iſt nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geiſt weht; ſchon im Alterthum hieß es *τὸ πνευματικὸν τῶν Εὐαγγελιῶν*. Merkwürdig entſprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Apoſteln. Das Evangelium des Marcus ſetzt die älteſte Tradition in eine beſondere Beziehung zu Petrus; es iſt nach meiner Ueberzeugung das älteſte, Matthäus iſt offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbeſſert und mehr auseinanderſetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwiſcht. Das pauliniſche Evangelium des Lucas bildet ſchon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes iſt offenbar über die erſte Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geſchrieben. Wahrſcheinlich um dieſem Evangelium eines Apoſtels auch ein apoſtoliſches entgegenzuſetzen, iſt die abſichtliche und künſtliche Compoſition unter dem Namen des Matthäus entſtanden; der Bezug zwiſchen beiden drückt ſich wenigſtens dadurch aus, daß in den lateiniſchen Handſchriften auf Matthäus Johannes, dann erſt Marcus und Lukas folgen. Es iſt längſt bemerkt, wie nahe ſich Paulus und Johannes in Bezug auf die Chriſtologie ſtehen. Die Uebereinſtimmung liegt nicht, wie man ſich gewöhnlich vorſtellt, in der von beiden Chriſto zugeſchriebenen göttlichen Würde (dieſe iſt überall gleich erkannt), ſondern vielmehr darin, daß beide ſo genau jenen mittleren Zuſtand Chriſti kennen, der allein über ſeine Perſon Aufſchluß gibt. — So viel glaubte ich über den Apoſtel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müſſen. Aber wir haben nun noch die beſondere Stellung nachzuweiſen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Apoſteln geſetzt haben.

Wie in Gott ſelbſt drei Unterſcheidungen ſind, ſo ſtellen ſich im Chriſtenthum drei Hauptapoſtel dar. So wenig Gott bloß in Einer Perſon iſt, ſo wenig iſt die Kirche in Einem der Apoſtel allein, Petrus iſt mehr der Apoſtel des Vaters. Er blickt am tiefſten in die Vergangenheit. Paulus iſt der eigentliche Apoſtel des Sohnes, Johannes der

Apoſtel des Geiſtes — er allein in ſeinem Evangelium hat die Worte, die weder das petriniſche Evangelium des Marcus, noch das pauliniſche kennt, die herrlichen Worte vom Geiſt, den der Sohn vom Vater ſenden wird, den Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erſt in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem ſchon erwähnten Beſchluß, bei der Zuſammenkunft in Jeruſalem Juden und Heiden zwiſchen Petrus und Paulus getheilt wurden, ſo ſcheint Johannes, von dem als Biſchof einer ſchon beſtehenden Gemeinde in Epheſus wir allerdings, aber von deſſen eigentlicher Wirkung als Apoſtel wir wenig oder nichts wiſſen, erſehen geweſen zu ſeyn, der Apoſtel jener aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu ſeyn. Dieſe Kirche iſt aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde ſind beide Elemente unterſcheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchriſten konnten ſich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, ſie wurden ſelig ohne Werke, χωρὶς ἔργων, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apoſtel der Heiden eifrig und wiederholt einſchärft. Die Juden konnten ſich wenigſtens auf die ſtrenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Geſetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie ſie, die erſte in dem Briefe Pauli ausgeſprochen iſt, die andere in dem Brief Jakobi ſich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetiſche Abſicht geſchrieben denken kann (es iſt eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N. T., daß in ihm ſelbſt ſchon alle ſpäteren Divergenzen ſich zeigen) — in dieſen zwei Anſichten, wie ſie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander beſtehen, erkennt man in der einen das heidniſche, in der andern das jüdiſche Element. Johannes war alſo (dieß ſcheint ſein Leben ſelbſt im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) auserſehen, der Apoſtel der zukünftigen, erſt wahrhaft allgemeinen Kirche zu ſeyn, der Kirche, welche zum zweitenmal ſich eröffnet, um zu denen, die ſchon früher aber auf jüdiſche Weiſe in ihr waren, nun auch die aufzunehmen, welche bis dahin außer ihr und in dieſem Sinn Heiden waren

(wie ja viele christlich Getaufte von jüdisch Gesinnten heutzutag Heiden genannt werden — und leicht möglich, daß durch diese Heiden die Kirche mehr als durch die jüdisch-Eugen verherrlicht wird) — Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der Dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte seyn wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen seyn. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.

Daß Christus den Johannes der Zukunft bestimmte, geht am entschiedensten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, so räthselhaft diese auch sonst scheinen mag. Hier, wie Christus nach der Auferstehung zum drittenmal seinen Jüngern sich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich

mehr als dieſe (die andern Jünger)? Dieß bezog ſich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch alle dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf dieſe Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die ſchmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebſt du mich? Petrus antwortet dasſelbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißeſt alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiederung des Petrus ſagt Chriſtus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er dieſem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und ſetzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus ſich umwendet, ſieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was ſoll aber dieſer? Petrus begreift nicht, daß Chriſtus ihm dieſen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß ſelbſt, daß er ihm nicht ſo nahe ſtehe als dieſer, und hatte erwartet, daß dieſer, wie ſonſt immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigeſellt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zuſammen geſchickt worden, das Paſſahmahl zu beſtellen). Jeſus aber antwortete ihm, ſo ich will, daß dieſer bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? Du folge mir nach (σὺ ἀκολούθει μοι). Die Erzählung bei Johannes ſelbſt bemerkt ſchon, es ſey von dieſem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht ſterben würde, eine Meinung, die ſich lange erhielt, in verſchiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums ſelbſt verbürgt, daß nämlich Chriſtus wirklich geſagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieſer Umſtand die jejunſte aller Erklärungen, Chriſtus habe Petrum aufgefordert, ſich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen ſolle. Hierauf antworte Jeſus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier ſtehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u. ſ. w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und ἕως ἔρχομαι heißt nicht: bis ich zurückkomme, ſondern: bis ich komme, und aus andern Stellen weiß man, was Chriſtus unter ſeinem Kommen verſteht. Nimmt man

aber dieſes Kommen wirklich als das Kommen Chriſti zum Weltende und das Bleiben des Johannes vom Nichtſterben, vom Lebenbleiben, ſo war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht ſterben (denn wenn Chriſtus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch iſt Johannes geſtorben. Auch wird dieſe Auslegung durch das Evangelium ſelbſt widerſprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulöſen, wäre weitläufig zu ſagen. Fragen wir alſo, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (*μένειν*) in der Rede Chriſti vom Lebenbleiben verſteht. Weil *μένειν* auch anderswo ſo gebraucht wird[1], und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede iſt. Allein man hat überſehen, daß die Frage Petri: was ſoll aber dieſer? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet iſt. Ausdrücklich heißt es: Dieß geſagt, ſprach Jeſus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man ſich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Chriſtus wirklich geht, ſich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, iſt eine wirkliche, gleichſam ſymboliſche Ausſonderung (Segregation des Petrus von den andern Apoſteln). Johannes aber, der ſich bisher noch nie ausgeſchloſſen geſehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus ſagt: Was ſoll aber dieſer? Der Sinn iſt: ſoll dieſer nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widerſinnige Antwort, wenn *μένειν* hier lebenbleiben bedeuten ſollte. Dieſe Antwort ließe ſich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: ſoll dieſer auch wie ich ſterben? Ginge *ἀποθανεῖν* vorher, ſo könnte *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀποθανεῖν*. Da aber *ἀκολουθεῖν* vorhergeht, ſo kann *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀκολουθεῖν*, nicht folgen. Der Sinn iſt alſo: Wenn ich will, daß dieſer mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, *σὺ ἀκολούθει μοι*. Petrus iſt alſo unmittelbar der Nachfolger Chriſti; Johannes erſt ſein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn ſo dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erſt auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Chriſti (denn da bedürfte

[1] Wie 1 Kor. 15, 6: *ἐξ ὧν οἱ πλείονς μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν*.

es keines Stellvertretens mehr), ſondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, alſo mit der letzten Zeit der Kirche.

Ehe ich übrigens von dieſer Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis ſchon ſeit Grotius als ein ſpäterer Zuſatz oder Nachtrag betrachtet worden. Dieß angenommen, ſo bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatſache immer Eines übrig, daß unter den Chriſten in Folge eines Wortes, das der Herr geſprochen, die Meinung ſich verbreitet hatte, Johannes werde nicht ſterben. Da nun aber, wie die Erzählung ſelbſt bemerkt, dieß der Sinn nicht geweſen ſeyn kann, ſo konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden ſollte bis zur Zeit der Zukunft Chriſti, und wenn die Rede nicht auf die Exiſtenz Johannis ſich bezog, konnte ſie nur auf ſeine Wirkung, ſein Amt, und dem Zuſammenhang nach nur darauf ſich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Chriſti, daß er die herrſchende Potenz der Kirche erſt in der letzten Zeit ſeyn ſolle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausſchließlichkeit Petri völlig überwunden iſt, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirt und Eine Heerde ſeyn wird. Dieſes Wort findet ſich allein bei Johannes. Iſt es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß ſo viele Kirchen den andern Apoſteln und Heiligen, beſonders auch Johannes d. T. geweiht ſind, aber ſehr wenige dem Apoſtel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erſte Kirche Roms und der katholiſchen Welt iſt, wie die lateiniſche Inſchrift ſagt: Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, iſt ihrem älteſten Theil nach ein Baptiſterium, wiewohl eine Kapelle derſelben dem Evangeliſten Johannes gewidmet iſt. Der prachtvolle Tempel des heil. Petrus, deſſen Bau eine der nächſten Veranlaſſungen zur Reformation geben mußte, ſteht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht

vollſtändig hergeſtellt iſt, iſt in einer Vorſtadt. Hätte ich in unſerer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde ſie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder ſpäter wird eine gebaut werden, die die drei Apoſtelfürſten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausſchließt, ſondern ſie verklärend in ſich aufnimmt. Dieſe würde dann das wahre Pantheon der chriſtlichen Kirchengeſchichte ſeyn.

* * *

Nachdem ich die Entwicklung bis in dieſe Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philoſophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, ſo weit zurückgelegt zu haben, als die Umſtände erlauben, und will daher dieſe Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beſchließen.

Das Chriſtenthum iſt vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es iſt nur die Ausführung des ſchon in den Verhältniſſen der Weltprincipien ſelbſt liegenden Gedankens. Außer dieſer Ordnung kann es alſo kein Heil geben, wir müſſen uns ihr bequemen, uns in ſie ſchicken. Es kann für den einzelnen nichts Beſonderes geſchehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt iſt, wir müſſen uns in ſeine nothwendige Folge ergeben. Wir leben in dieſer beſtimmten, wir ſind nicht in einer abſtrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns ſo gern vorſpiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinſten Eigenſchaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältniſſe einzudringen. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles ſo einfach zuſammen, als manche ſich einbilden; der gegenwärtige Zuſtand der Dinge und der Welt iſt ein unendlich bedingter. Möge der, welcher ſich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, dieſe Ordnung eng und beſchränkt nennen: die Welt iſt nicht anders, ſie iſt nicht ein Schranken- und Grenzenloſes, ſondern in ſehr beſtimmte Schranken Eingeſchloſſenes. Das Höchſte iſt allerdings Gott im Geiſt erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geſchehe, wie Chriſtus fordert, dazu gehört,

daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abſtraktes Idol ſey, den wir verehren. Auch der Apoſtel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan ſeyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem ſeyn wird, alſo dieſe äußere Veranſtaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm geſetzten Sohn gegeben iſt, aufhören wird. Aber der Apoſtel ſetzt dieſe Zeit als das Ende, und auch dieſes letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner Theismus im Sinne unſerer Theiſten und Rationaliſten ſeyn, ſondern ein ſolcher, der dieſen ganzen Weg Gottes vorausſetzt und in ſich enthält. Schon die alten Theologen haben die ἄκρατος θεολογία, die reine Theologie, und die οἰκονομία unterſchieden. So ſagt Baſilius d. G. in einem ſeiner Briefe: durch den heiligen Geiſt müſſe unſere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der Theologie die Oekonomie vergeſſen, über der abſtrakten Gotteslehre nicht die geſchichtliche. An dieſen Hergang ſind wir gewieſen. Die Reformation, welche die ſpeculativen Dogmen, wie ſie in der Kirche überliefert waren, unerörtert gelaſſen hatte, wendete ſich vorzüglich nach der Seite des inneren Proceſſes und der ſoteriologiſchen Lehren, die, indem ſie zuletzt ausſchließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für ſich durchzumachen; was allein allen gemeinſam iſt, iſt der Weg, der geſchichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinſchaftliche ſeyn ſoll, und ſelbſt durch ſymboliſche Handlungen, Feſtcyklen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden ſoll — deſſen Erkenntniß allein der Kirche ſelbſt ihre Objektivität erhält und ſie einerſeits vor der Auflöſung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflöſung ins leere Allgemeine, das bloß Rationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, Ihnen, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der Sie mir auf dieſem langen Wege gefolgt ſind, oder vielmehr, ich will die Univerſität und die Stadt preiſen, wo eine ſolche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern ſich findet, die fähig ſind einem Vortrag von ſo ernſtem und tiefem Inhalt eine

ſo anhaltende und ununterbrochene Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Laſſen Sie dagegen mir die Genugthuung, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, Ihnen nichts genommen, ſondern gegeben — gegeben etwas wirklich Poſitives, den Geiſt dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, Ihren Geiſt auch in der Folge noch beſchäftigen wird[1].

[1] „Daß ich mein Wort erfüllt u. ſ. w.“ Dieß bezieht ſich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Erſten Vorleſung in Berlin, mit welcher der Verfaſſer den Vortrag über Philoſophie der Offenbarung im Winter $18^{41}/_{42}$ begonnen hatte. D. H.

Andere

Deduktion der Principien

der

positiven Philosophie.

Unſer Ausgangspunkt iſt das allem Denken zuvor, das unbedingt Exiſtirende[1]. Die Aufgabe iſt, in dieſem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Exiſtiren (denn eigentlich nur dieſes ſehen wir im Anfang, das Was in ihm iſt uns noch verborgen), unſere Aufgabe iſt, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem ſtehende Princip zu finden; denn ob dieſes ſchon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob alſo die Monas ſchon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden ſey, iſt eben die Frage. Vielleicht iſt dieſes Seyn doch nur das erſte Seyn, nur die erſte Erſcheinungsweiſe der eigentlichen Monas. Es fragt ſich alſo, ob jenes unvordenkliche Seyn ſchlechterdings keinen Gegenſatz zulaſſe, von dem es alterirt werden, gegen den es ſich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müſſen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur Idee zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch ſelbſt wieder als das zufällige zu zeigen wäre — nicht als das ſchlechthin zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige iſt. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Exiſtirenden der Actus aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Exiſtirende iſt nicht

[1] Dieſe Ausführung ſchließt ſich unmittelbar an die Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung an, es iſt die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. H.

erſt möglich und dann wirklich, ſondern es iſt gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Alſo jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns iſt freilich antecedenter oder a priori nur das Seyende. Aber nichts verhindert, daß eben dieſes, welches a priori das Seyende iſt, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu ſagen iſt) das Seynkönnende ſey. Wir ſagen nur: nichts verhindert, wir ſagen noch nicht: es iſt wirklich ſo — dieß kann erſt durch die Folge, a posteriori, bewieſen werden; a priori iſt nur die Möglichkeit einzuſehen, daß eben das, was vorausgehender Weiſe rein Seyendes iſt, nach der Hand das Seynkönnende ſey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte ſie im Actus dieſes unvordenklichen Exiſtirens auch nicht überwunden ſeyn. Dadurch aber iſt gerade in dieſem unvordenklichen Exiſtiren eine nicht auszuſchließende Zufälligkeit geſetzt. Was ſeinem möglichen Gegenſatz nur zuvorkommt, hat gegen dieſen ſelbſt, ſo lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwiſchen + a und — a gewählt und mich für + a entſchieden habe, ſo iſt nun — a für immer ausgeſchloſſen; mein + a ſeyn iſt kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es iſt kein zufälliges, weil es ein gewolltes iſt. Setze ich aber + a nur geradezu, ohne Wahl, ſo iſt — a zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeſchloſſen, oder vielmehr es iſt überhaupt nicht ausgeſchloſſen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufſtehe und ſich geltend mache. Alſo eben in dem reinen Aktus als ſolchen iſt etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Exiſtirende, und bis jetzt haben wir nur ein ſolches, iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Exiſtirende; das blind Exiſtirende iſt das bloß zufällig nothwendig Exiſtirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht abſolut ausſchließt. Das Seynkönnende bloß als ſolches hätte kein Recht zu exiſtiren; nachdem aber das bloß actu, d. h. das bloß zufällig Nothwendige iſt, kann auch das bloß Mögliche ſeinen Anſpruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erſt möglich zu erſcheinen. Eben hieraus erhellt

aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das bloß Seyende seyn kann, und daß daher nicht etwa ein anderes, sondern nur dasselbe, was das bloß Existirende ist, auch die potentia existendi seyn kann, welche sich jenem entgegenstellt. Weil die Potenz nicht erscheinen kann, als unter der Voraussetzung des Seyns, so muß zwischen beiden eine Einheit seyn, d. h. dasselbe, was das bloß Existirende, muß auch die potentia existendi seyn; aber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas gesetzt, was mehr als das bloß Existirende ist, was über den bloßen actus des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß actu nothwendig Existirende, sondern nur noch das wesentlich, d. h. das nothwendig nothwendig Existirende, die natura necessaria seyn kann, die auch unabhängig vom wirklichen Existiren, vom actus des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach.

Diese natura necessaria wäre also zuerst und zunächst: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes seyn Könnende, 3) das zwischen beiden frei als Geist Schwebende, frei, weil sie gegen das Können sich als Seyn, gegen das Seyn sich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht sie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, so daß sie beides, das rein Seyende und das, was sie vermöge des Seynkönnens zu seyn vermag, daß sie beides seyn und nicht seyn kann. Sie selbst, die natura necessaria, als die unauflösliche Einheit dieser drei Momente, wäre also das absolut freie Wesen, das nämlich frei ist 1) in Ansehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von seinem Urseyn (seinem unvordenklichen Seyn) ist. Die natura necessaria ist frei 1) in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) nicht zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus

des unvordenklichen Exiſtirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr ſeyn kann, denn dieſer actus würde bei dem Erſcheinen des anderen Seyns, das an ſeine Stelle träte — den Raum des Seyns einnähme — er würde, zwar als actus, nicht aber in ſeiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderſtehlicher Macht ſich im actus wiederherſtellte durch Ueberwindung, d. h. durch Wiederpotentialiſirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenſtände, und durch das es gleichſam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben ſo frei aber, als die natura necessaria gegen das Seynkönnende wäre, wäre ſie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn ſelbſt, ſie iſt nicht genöthigt, in demſelben zu beharren, ſondern kann aus ihm hervortreten, dieſes unvordenkliche Seyn ſelbſt wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch ſo, d. h. auch dann, wenn ſie dieſes unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt ſie die nothwendige Natur, d. h. das ſeiner Natur nach Nothwendige. Weil ſie das Seynkönnende iſt, aber als ſolches das Seyn voraus hat, darum iſt ſie eben erſt das mit Freiheit — das wahrhaft Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende iſt erſt das, welches ſeines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen ſicher, und daher gewiß iſt, durch kein nachfolgendes Seyn in dieſem aufgehoben werden zu können. Weil es dieſes unendlichen Seyns ſicher, ſteht es ſich in der Freiheit, das andere Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für es ſelbſt, das auch unabhängig vom wirklichen Exiſtiren das Exiſtirende bleibt, alſo das Ueberexiſtirende iſt (denn unter dem Ueberexiſtirenden wird eben das verſtanden, was auch unabhängig vom Actus des Exiſtirens das Exiſtirende iſt), für es ſelbſt alſo iſt es völlig gleichgültig (perinde est), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch ſeinen bloßen Willen realiſirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation ſetzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belaſſen wird. Denn dieſe Möglichkeit

iſt nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende ſie nicht will, ſie iſt nur etwas, wenn es ſie will. Wenn daher das dieſer Möglichkeit entſprechende Seyn Iſt, iſt es als ein ſolches, das bloß und allein durch ſeinen, d. h. durch den göttlichen Willen iſt. (Bekanntlich wird eine ſolche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als ſolche leugnen, insbeſondere aber wird eine ſolche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formloſen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geſchaffen ſeyn laſſen, freilich ohne daß ſie mit dieſer Annahme irgend einen verſtändlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erſcheint dem in dem Urſeyn Eingeſchloſſenen — das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erſt nach dem Seyn, aber ſie erſcheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Iſt, alſo von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieſes gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig iſt, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann. Ich habe gegen dieſes Seyn, das, ſo früh wir kommen, ſchon da iſt, oft einwenden hören: eine ſolche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit ſey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt ſind. Das Denken ſetzt ſich eben dieſes Seyn zu ſeinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meiſten Wiſſenswerthe, alſo auch als das im Wiſſen am meiſten Begehrenswerthe erſcheint, um zu dieſem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken iſt es erſt im Weggehen von dieſem Punkt — aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem ſelbſt die Bewegung eigentlich noch nicht iſt, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, ſo wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm ſelbſt, mit zu einem Moment des Denkens. — Sollte aber jene Einwendung ſo viel bedeuten: man könne ſich eine ſolche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorſtellen, ſo iſt auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein ſolches Seyn zuweilen wohl ſich vorſtellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erſt durch ihre Wirklichkeit begreiflich iſt. Was nach einem voraus vorhandenen

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original iſt, wovon man die Möglichkeit erſt zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen ſieht.

Ewig iſt das Seyn, in dem Gott iſt, ſogar ehe er ſelbſt es denkt. Gott ſelbſt wird ſeine Ewigkeit erſt gegenſtändlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Unterſucht man dieſe genauer, ſo ſind ſie durchgängig ſolche, die von Gott an und vor ſich, d. h. vor ſeiner Gottheit, gedacht werden, die ohne welche er nicht Gott ſeyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott iſt. Denn z. B. auch die Spinoziſche Subſtanz iſt ewig, ohne alle Vorausſetzung, grundlos ewig, und doch iſt ſie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott ſeyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit iſt eine conditio sine qua non ſeiner Gottheit. Dieſe grundloſe Ewigkeit, in der allerdings keine Wiſſenſchaft, kein Denken iſt, weil ſie, wie Kant mit Recht ſagt, der Abgrund der Vernunft iſt, dieſe Ewigkeit iſt eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem ſogleich weggegangen wird, ja den die Wiſſenſchaft nur ſetzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem ſolchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man ſagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit ſelbſt iſt nichts als eben jenes grundloſe Seyn; aber dieſes ſelbſt iſt nur geſetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, daß es iſt, alſo von Ewigkeit, zeigt ſich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus ſeiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Exiſtirens, geriſſen wird, um zur Ewigkeit des Weſens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Dieſe Möglichkeit erſcheint ihm ſelbſt als etwas zuvor nicht Geweſenes, Unverſehenes; aber obwohl ein Unvorgeſehenes iſt ſie ihm nicht ein invisum, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, ſondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem ſie ihm ein Seyn zeigt, das es durch ſeinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt ſie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann — etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtſeyn-Könnendes[1]. Indem ſie alſo erſcheint,

[1] Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. H.

erhebt ſich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns iſt, das noch nicht iſt. Dadurch aber iſt es zugleich frei gegen ſein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es iſt nicht ein von ihm ſelbſt geſetztes Seyn, und ſchon ideell — wenigſtens in der Vorſtellung — wird es durch das Erſcheinen jener Potenz, die ganz in ſeinem Willen ſteht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erſcheinung jener Urmöglichkeit gibt alſo, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende iſt, erſt ſich ſelbſt, denn in eben dieſem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, erſieht es zugleich das Mittel, ſich ſelbſt von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengeſetzten Seyns iſt, ſieht es ſich zugleich als Herrn eben dieſes unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weiſe. Denken Sie ſich jenen Herrn des noch nicht ſeyenden, aber möglichen, und wenn es iſt, zufälligen Seyns, denken Sie ſich alſo dieſes zufällige Seyn als entſtanden, ſo wird es dem unentſtandenen, dem zuvor dageweſenen, dem Urſeyn begegnen, welches nun erſt als das ewige auch erſcheint. Aber ferner: dieſes zufällige Seyn kann nicht entſtehen, und zwar eben da entſtehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, — es kann nicht entſtehen, ohne auf dieſes zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, ſo wird das zufällige, erſt entſtandene, das ihm ungleiche alſo, B ſeyn. Wo alſo unvordenklicher Weiſe nichts war als das reine A, da iſt jetzt B, das auf A ausſchließend wirkt. Dieſes, das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, alſo auch durch nichts in ſich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegenſatz, es wird durch das neu entſtandene Seyn gehemmt, gleichſam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organismus aktiv wird, ſich entzündet (Entzündung iſt nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, ſie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, ſo wirkt das neu ent-

ſtandene Seyn auf das zuvor Geweſene. Auf dieſe Weiſe kommt denn in dieſes zuvor unbewegliche Seyn zuerſt eine Beweglichkeit. Dieſes Seyn wird ſelbſt auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich, und wird dadurch ſelbſt zu einem Seyenden (da es uranfänglich das Seyende war), nämlich, es hört zwar dem Weſen nach nicht auf actus purus zu ſeyn, aber es iſt dieſer nicht mehr actu, ſondern nur noch dem Weſen nach, und da Weſen = Potenz iſt, iſt es alſo nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch ſeine Natur auferlegt iſt, actus purus zu ſeyn; es iſt nicht mehr das lautere, potenz-, alſo zugleich ſelbſtloſe, ſich ſeiner ſelbſt nicht annehmende, ſich ſelbſt nicht wiſſende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d. h. eine Potenz, in ſich bekommen, iſt es ein für ſich ſeyendes geworden; zuvor war es von ſich weg-, rein aus-gehendes, jetzt iſt es ein in ſich ſelbſt zurückgeſetztes, zur Potenz ſeiner ſelbſt, d. h. eben zum für ſich ſeyenden, geworden. Auf dieſe Weiſe ſehen wir, wie der, welchen wir ſchon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns geſehen haben, wir ſehen, wie dieſer, indem er Herr iſt, dieſes zufällige Seyn zu ſetzen oder nicht zu ſetzen, wie er eben dadurch auch ſeines Urſeyns Herr geworden iſt, das er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam ſetzen, und ſo ſein nothwendiges Exiſtiren ſelbſt in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieſer negirten Geſtalt iſt es ein zufälliges). Er kann dieſes Urſeyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d. h. ohne actu das Exiſtirende zu ſeyn, dennoch das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende, die natura necessaria bleibt.

Dieß wäre alſo eine Art, wie die poſitive Philoſophie für ſich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in ſeiner Starrheit nichts anzufangen iſt, hinwegkommen kann. Ich verſuche jetzt, den Gang dieſer Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weiſe darzuſtellen; denn wir ſind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, ſondern des freien, d. h. des eigentlich ſpeculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation ſollte durchaus für die poſitive Philoſophie vorbehalten werden,

wie z. B. die Elementarmatheſis auch nicht ſpeculativ genannt werden kann, die ſpeculative Matheſis iſt die höhere. Speculiren heißt, ſich nach Möglichkeiten umſehen, durch welche ein gewiſſer Zweck in der Wiſſenſchaft erreicht werden kann. Dieſe ſind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die ſich im Erfolg als Wirklichkeiten erweiſen müſſen, wie im hypothetiſchen Schluß das, was im Oberſatze eine Hypotheſis, im Schlußſatz eine erwieſene Wahrheit iſt.

Dieſe ganze Entwicklung, mit der die poſitive Philoſophie (für ſich) anfängt, iſt eminent ſpeculativer Art und in einem Gebiet, in das ſich ein bloß mechaniſch geübtes Denken ſo wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeiſter in die Speculationen der Analyſis des Unendlichen, die ihm in ſeiner Unwiſſenheit als Willkür erſcheinen müſſen. Hier ſind alſo auch verſchiedene Darſtellungen möglich und zuläſſig, wie man in der höheren Analyſis zu demſelben Reſultat auf verſchiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Reſultat längſt bewieſen iſt, noch den einfacheren, einleuchtenderen, überſichtlicheren Gang dieſes Beweiſes ſucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philoſophie außer ſich geſetzt, gleichſam betroffen, weil ſie ſieht, daß ſie in dieſer Philoſophie ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen beſitzen kann, entſchließt ſich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.[1] Sie unterwirft ſich dieſem aber nur, um ſich unmittelbar gegen daſſelbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, *was* das unvordenklich Seyende iſt: denn ſie hat in ihm zunächſt und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Exiſtiren ſelbſt, gerade ſo, wie in dem Schluſſe, deſſen ſich, wie Kant ſagt, niemand *erwehren* kann: „wenn etwas exiſtirt (das Hypothetiſche des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgeſetzte hier das iſt, was ebenſowohl ſeyn als nicht ſeyn kann, alſo das bloß zufällige Seyn) ſo muß auch *irgend Eines* (was es alſo ſey, bleibt unbeſtimmt) nothwendiger Weiſe exiſtiren."[2] Wenn wir von dem nothwendig Exiſtirenden im Anfang nichts wiſſen, als eben ſein noth-

[1] Vrgl. im vorhergehenden Band die achte Vorleſung, beſonders S. 161 ff. D. H.

[2] Siehe ebendaſelbſt S. 166. D. H.

wendiges Exiſtiren und nun die Frage nach dem Was ſich erhebt, ſo iſt, was zu fragen iſt, nur: ob das unvordenklich Seyende nur das actu, oder ob es das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende iſt, (ſtatt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Exiſtirende ſelbſt iſt). Nun iſt dieß, ob das actu nothwendig Exiſtirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Exiſtirende ſelbſt ſey, nicht a priori einzuſehen. Denn dieſes actu nothwendig Exiſtirende hat ſelbſt kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es iſt, wie wir angenommen und vorausſetzen, das abſolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes ſeyn. Demgemäß alſo werden wir weiter ſo zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Exiſtirende iſt entweder bloß dieſes oder das nothwendig Exiſtirende ſelbſt, daß wir von dieſem Satz das zweite Glied als Hypotheſis annehmen, um ſo zu ſchließen: wenn dem ſo iſt, wenn in jenem actu nothwendig Exiſtirenden das nothwendig Exiſtirende ſelbſt (wenn in dem necessario Existens die natura necessaria) iſt, ſo muß ſich folgendes finden. Dieß der Oberſatz in ſeiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächſt allein auszuführen haben. Der Unterſatz kann dann nur der ſeyn, daß ſich dieſes alles, was wir als Folge jener Hypotheſis erwieſen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypotheſe aufgehört hat eine ſolche zu ſeyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armſeligkeit, die, weil wir von dem unvordenklich Seyenden, für ſich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hülfe einer Hypotheſe hinweggehen, weil man alſo das Wort Hypotheſis in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: alſo beruht hier alles auf Hypotheſen. Demnach müßte in der ſtrengen Wiſſenſchaft der hypothetiſche Schluß überhaupt verboten ſeyn, deſſen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, deſſen ſelbſt die Mathematik ſich z. B. in jedem apagogiſchen Beweiſe bedient.) Nach dieſer Erklärung ſtelle ich als unmittelbare Conſequenz des „Wenn“ in unſerem Oberſatze folgendes auf. — Dem ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirenden muß das bloß actu nothwendige Exiſtiren ein gleichgültiges, ein in Anſehung ſeiner ſelbſt zufälliges ſeyn. Denn es hat ſein Wollen nicht an dieſes

Seyn geſetzt (es iſt dieſes unvordenklich Seyende ohne ſein Wollen), darum auch hat es ſein Thun frei gegen dieſes Seyn, iſt das darüber hinaus frei Gebliebene, alſo auch das darüber hinaus ſeyn Könnende, natürlich nur das ein Anderes ſeyn Könnende — ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Seyn iſt. Das natura sua nothwendig Exiſtirende muß das bloß actu nothwendige Exiſtiren transſcendiren, überſchreiten, es muß mehr ſeyn, als nur dieſes; da es aber in dieſem Mehr nicht wieder das Seyende ſeyn kann, denn dieß iſt es ja ſchon zum voraus, ſo wird es nur das Seynkönnende, und zwar das über ſich, über ſein unvordenkliches Seyn, hinaus Seynkönnende ſeyn können. Es wird nicht potentia actus ſeyn (Potenz eines Actus), denn dieſes (actus) iſt es ja a priori, alſo nur potentia potentiae. Dieſes iſt nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das in dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Exiſtirende ſelbſt iſt, ſo wird dieſes darum noch nicht ſich als ſolches, es wird ſich alſo auch noch nicht als das über den urſprünglichen actus hinaus Seynkönnende wiſſen, dieß muß alſo noch beſonders gezeigt werden (nämlich, daß es ſich als das über den unvordenklichen actus hinaus Seynkönnende weiß). Denn es iſt bis jetzt das nur an und vor ſich, d. h. das ohne ſein Wollen und Wiſſen Seyende, das gerad aus Gehende, ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt. Hier bedarf es alſo jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Exiſtiren iſt ein allem Begriff zuvorgekommenes, alſo nicht durch den Begriff beſtimmtes, inſofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig-nothwendiges, d. h. ein blindes. Als ſolches hat es das entgegengeſetzte Seyn (das durch Uebergang a potentia ad actum geſetzte) nicht ausgeſchloſſen, ſonſt hätte ihm der Begriff deſſelben vorausgehen müſſen. Dieſes durch Uebergang a potentia ad actum mögliche Seyn hat nun zwar gar keinen Anſpruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede ſeyn, wenn nicht das unvordenkliche Seyn wäre, nun aber dieſes iſt, und zwar ſelbſt blindlings, d. h. zufällig iſt, dem ſo ſeyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Seyn ein Recht als eine Möglichkeit zu erſcheinen, ſich dem, was in dem

actu nothwendigen Exiſtiren das eigentliche Selbſt, das Weſen iſt, zu zeigen, ſich darzuſtellen. Ich brauche dieſe Ausdrücke, weil dieſe Möglichkeit für ſich eine bloße Erſcheinung iſt, nur etwas iſt gegenüber von einem, dem ſie ſich zeigt, dem ſie bloß ſagt, daß es ſelbſt das Seynkönnende, das über ſein unmittelbares Exiſtiren hinaus Seynkönnende iſt, daß es eben darum ſich von dieſem Seyn befreien, ſich über dieſes Exiſtiren erheben kann, welches ihm jetzt erſt gegenſtändlich wird, denn bis jetzt war das Seyn ſelbſt an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es ſich ſieht, hat es erſt einen Standpunkt außer dem Seyn, ein πού, von dem aus es ſich in ſeinem Seyn bewegen, dieſes gleichſam aus ſeinem Stand heben kann, nicht um es abſolut aufzuheben, aber um es in einen negirten Zuſtand zu ſetzen, wie dieß ſchon erklärt worden.

Wir unterſcheiden das actu nothwendig Exiſtirende von dem, was das nothwendig Exiſtirende ſelbſt iſt. Dieſes iſt vorerſt bloß Idee, das, was wir in dem unvordenklichen Seyn vorausſetzen: aber wenn es in dieſem iſt (dieß eben iſt unſere Hypotheſe), ſo muß es durch die Erſcheinung der entgegengeſetzten Potenz auch ſelbſt in ſeine Idee erhoben werden; d. h. es muß ſich ſelbſt ſehen als das, was nicht mehr bloß dem Exiſtiren, ſondern der Natur nach das nothwendig Exiſtirende iſt, und dieſes erſt iſt wirklich Gott, denn Gott iſt, wie früher[1] erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, ſondern er iſt das nothwendig nothwendige Weſen, die natura necessaria, der, um dieſe zu ſeyn, des Exiſtirens ſelbſt nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Exiſtiren aufgehoben iſt; dieſes erſt quod non per existentiam existit, d. h. quod existit, sed non per existentiam existit — dieſes erſt iſt, was wir Gott nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem ſich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des natura sua nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektiſche beſteht hier darin, in dem actu nothwendigen Exiſtiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden

[1] S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

das nothwendig Seyende *ſelbſt* iſt, ſo muß dieſem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches ſich darſtellen, nicht als ein unmittelbar und durch ſich ſelbſt Aufhebliches — dieß wäre unmöglich — aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit ſich zeigen muß. *Durch* die Erſcheinung der Potenz eines *anderen* Seyns erſcheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Exiſtiren ſelbſt als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch *nicht* ſeyn Könnendes. Aber eben damit wird das Exiſtirende von ſeinem Exiſtiren los und erſcheint in ſeiner von *dieſem* unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieſes *wollen*, das ſeiner *Natur* nach Nothwendige. Was ſich *unmittelbar* und zunächſt darſtellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur geſetzt, *weil wir nicht anders konnten*, alſo ſelbſt nur gleichſam blindlings. Es iſt die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn ſetzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie ſich nun gezeigt, doch eigentlich nur der *actus* des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus *ſelbſt* nicht geſehen wurde. Indem nun aber der *actus* des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus ſelbſt als Weſen zurück und wird als Weſen geſetzt. Der wahre Begriff Gottes iſt kein anderer als eben, der actus purus ſelbſt, d. h. der actus purus als Weſen zu ſeyn.

Daß wir dem actus purus ſelbſt ſeinen actus vorausgehen laſſen, der dann erſt hinwegzuſchaffen iſt, iſt in dieſer Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigſten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute ſetzen, d. h. ſolche, in welchen Gott noch nicht als ſolcher, nicht ſeiner Gottheit nach iſt. Allerdings nur das Ewige, das von ſelbſt Seyende (quod a se est) kann Gott ſeyn, ſo müßte man ſich ausdrücken (und man möchte daher dieſe Attribute auch die aprioriſchen Attribute der Gottheit nennen): *nur* das Ewige *kann* Gott ſeyn, aber es *iſt* nicht nothwendig Gott, es iſt bloß a posteriori Gott, es iſt kein nothwendiger Uebergang von den negativen

zu den poſitiven Attributen Gottes, unter welche Vorſehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erſt eigentlich Gott iſt, und die Theologie hat bis jetzt dieſen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für ſich allein führen auf Pantheismus, die poſitiven erſt auf den Begriff deſſen, was wir den wahren Gott nennen können.[1] Ohne das vorausgeſetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, inſofern blinde Seyn — könnte Gott gar nicht Gott ſeyn; denn er könnte nicht das Ueberſeyende, nicht Herr des Seyns, alſo überhaupt nicht der Herr ſeyn, als welchen wir ihn doch wollen müſſen, wenn wir ihn überhaupt wollen: — aber die Gottheit dieſes a priori Seyenden läßt ſich allerdings nur a posteriori beweiſen. Indeß iſt jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von ſelbſt, d. h. ohne ſein Zuthun iſt, dieſes Seyn, das er voraus — ſogar ſich ſelbſt voraus — hat, und ohne das er nicht Gott ſeyn könnte, dieſes Seyn iſt ſelbſt nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem ſogleich hinweggegangen wird, es iſt nur eine Vorausſetzung der Sache, nicht der Zeit nach. Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn iſt, alſo von Ewigkeit weiß er auch, dieſes actus des nothwendigen Exiſtirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne dieſen, daß er über dieſes Exiſtiren hinaus das nothwendig Exiſtirende iſt, und gerade darin iſt ſeine Gottheit.

Von Ewigkeit alſo ſieht er ſich als Herrn, ſein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht abſolut es aufzuheben, aber es zu ſuſpendiren, damit es ihm ſo mittelſt eines nothwendigen Proceſſes zum ſelbſtgeſetzten, zum freigewollten und ſo erſt göttlich nothwendigen Seyn werde. Er ſieht ſich, ſage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum ſollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht ſeyn, das, was ihm als Möglichkeit erſcheint, ſein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieſes unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu ſetzen — dieſes, was ihm als Möglichkeit erſcheint, wirklich zu thun? Eine beim nächſten ſtehen bleibende Dialektik könnte ſich mit

[1] Vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. H.

dem ſchon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu ſagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengeſetzten Seyns, durch die ihm ſein unvordenkliches Exiſtiren ex actu geſetzt und potentialiſirt wird, an, um ſein nicht ſelbſt geſetztes in ein ſelbſt geſetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation ſeines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen ſollte er dieſes thun? Für ſich ſelbſt? Unmöglich; denn er weiß zum voraus, daß jenes actu nothwendige Seyn ſich als dieſes bewähren, wiederherſtellen wird. Um ſeiner ſelbſt willen hätte er alſo jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu ſetzen. Ja, wenn wir uns beſtimmter ausdrücken wollen, müſſen wir ſagen: wenn Gott dieß bloß um ſein ſelbſt willen thun könnte, würde er es unſtreitig nicht thun; wozu ſollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn ſelbſt keinen Zweck hätte? Er kann ſich alſo zu dieſem Proceſſe nur entſchließen wegen etwas außer ſich, praeter se („außer" iſt = praeter und extra, vom zweiten aber iſt hier nicht die Rede); er kann ſich zur Suſpenſion ſeines actu ewigen Seyns nur entſchließen wegen etwas außer ſich — nicht wegen etwas, das ſchon außer ihm wäre, ſondern wegen etwas, das erſt durch dieſen Proceß wirklich würde, und deſſen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar ſich darſtellende Potenz vermittelt ſieht. Erſt als Herr, ein von dem ſeinen verſchiedenes Seyn hervorzubringen, erſt darin iſt Gott ganz von ſich hinweg; in dieſem von ſich Hinwegſeynkönnen beſteht aber für Gott wie ſeine abſolute Freiheit ſo ſeine abſolute Seligkeit. Dieſe Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wiſſende nur jenen letzten Begriff der negativen Philoſophie anſehen, nach welchem er alſo nur das ewige, d. h. immerwährende Subjekt-Objekt wäre, oder, wie Ariſtoteles denſelben Gedanken ausgedrückt hat, *ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν*. Als bloße Begriffsbeſtimmung genommen, würde am Ende mit dieſem Ariſtoteliſchen Ausdrucke nichts geſagt ſeyn, als daß Gott ſeinem Weſen nach das immerwährend bei-ſich-Seyende, ſich ſelbſt Bewußte iſt. Und Ariſtoteles hat offenbar damit bloß den Begriff, das Weſen Gottes beſchreiben wollen, in

dieſem Sinn gibt er ſich alle Mühe, jenes immerwährende bei-ſich-Seyn als den an ſich ſeligen, ja als den ſeligſten Zuſtand zu beſchreiben, denn das höchſte Vergnügen, ſagt er[1], iſt überall im actus, z. B. im Wachen, im Denken, im Empfinden iſt mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchſte Weſen iſt aber nicht bloß Potenz des Denkens, wie in uns eine bloße Potenz des Denkens iſt, die regelmäßig im Schlafe verſchwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einſchläft; Gott iſt vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichſte denken kann, ſo kann er ohne Aufhören nur das ſich ſelbſt Denkende ſeyn. Wie geſagt, wenn von dem bloßen Begriff, d. h. von der bloßen Natur Gottes, die Rede iſt, mögen wir dieß gelten laſſen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes beſtehen ſoll, ſo müßten wir dieſes immerwährende ſich ſelbſt Denken vielmehr als den peinlichſten Zuſtand anſehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur ſich ſelbſt und alſo an ſich ſelbſt zu denken. Der Menſch verlangt vielmehr von ſich hinweg, als an ſich zu haften, wie die an ſich haftenden Menſchen wahrlich weit nicht die glücklichſten und in der Regel am wenigſten im Stande ſind, etwas außer ſich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges — Objektives — geiſtig hervorzubringen. Johannes Müller ſchreibt in einem ſeiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beiſtimmen, der nicht etwa ſelbſt mit geiſtiger Improduktivität geſchlagen iſt. Im Produciren aber iſt der Menſch nicht mit ſich ſelbſt, ſondern mit etwas außer ſich beſchäftigt, und gerade darum iſt Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle ſeine Gedanken immerwährend in dem ſind, was außer ihm iſt, in ſeiner Schöpfung. Er allein hat mit ſich nicht zu thun, denn er iſt ſeines Seyns a priori ſicher und gewiß. Allerdings alſo iſt der Proceß, den Gott ſich durch die ihm erſcheinenden Potenzen vermittelt ſieht, der Proceß einer Suſpenſion und dadurch geſetzten oder vermittelten Wiederherſtellung ſeines nothwendigen Seyns. Aber zwiſchen jener Aufhebung und dieſer Wiederherſtellung liegt die ganze

[1] Magna moral. II.

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen iſt, damit die Schöpfung entſteht, iſt der Raum die aprioriſche Form alles endlichen Seyns). Die Welt iſt gar nichts anderes als der ſuſpendirte actus des nothwendigen göttlichen Exiſtirens, nicht das ſuſpendirte Weſen: denn dieſes iſt das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in ſich ſelbſt erhöht wird.

Gott *entäußert* nicht ſich zur Welt, wie man jetzt zu ſagen pflegt, er erhebt ſich vielmehr in ſich ſelbſt, in ſeine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer iſt, er tritt eben damit in ſeine Gottheit. Entäußert iſt er in dem blinden, unvordenklichen Exiſtiren; indem er *deſſen* ſich entäußert, dieſes Exiſtiren außer ſich (als ein Anderes von ſich) ſetzt, geht er damit in ſich ſelbſt, in ſeinen Begriff, *außer* dem er war — eben im unvordenklichen Seyn[1]. Zugleich nun aber ſuſpendirt Gott den actus ſeines nothwendigen Exiſtirens, nicht bloß um ihn wiederherzuſtellen, ſondern um ein von ihm, von Gott, verſchiedenes Seyn an deſſen Stelle zu ſetzen. Um hierüber zuerſt im Allgemeinen zu ſprechen, ſo hat Gott in jenem bloß ſeyn Könnenden, das von Ewigkeit her ſich ihm darſtellt, das nur etwas iſt, wenn er will, und nichts iſt, wenn er nicht will, Gott hat *an* dieſem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieſelbe Indifferenz, daſſelbe ſeyn und nicht ſeyn Könnende, das wir in der logiſchen Philoſophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden beſtimmt haben: ſo hat alſo auch Gott an dieſem ſeyn und nicht ſeyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufſteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philoſophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philoſophie gleichſam vorbildlich war, iſt hier als wirklich. Dieſelben Potenzen, die ſich uns in der negativen Philoſophie als aprioriſche darſtellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der poſitiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als ſolche, die dem Seyn vorausgehen, ſondern die das Seyn, und zwar das als Weſen geſetzte Seyn, zu ihrer

[1] Vergl. hierzu Philoſophie der Mythologie S. 230. D. H.

Vorausſetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben. Das, was dieſe Potenzen zuſammenhält, iſt eben der zum Weſen erhobene actus purus, der als überſubſtantielle Einheit auch durch nichts Subſtantielles überwindlich iſt. Die Potenzen ſtellen das bloß materielle Exiſtiren vor, der purus actus als Weſen geſetzt iſt über die bloße Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche alſo z. B. das erſt entſtandene, und zwar ex improviso entſtandene Seyn und das von ihm negirte — alſo mit ihm in Spannung ſtehende — Urſeyn nicht auseinander läßt, ſie zwingt, uno eodemque loco zu ſeyn, und ſo die materiellen Urſachen eines Proceſſes zu ſeyn, deſſen übermaterielle Urſache ſie ſelbſt (die Einheit) iſt. Auf ſolche Weiſe alſo wird die unauflösliche Einheit zur Urſache eines Proceſſes überhaupt. Denken wir uns zum voraus deſſen Erzeugtes, ſo wird dieſes die alle aprioriſchen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein πᾶν, ein All, eine Welt ſeyn, die als eine logiſche zugleich eine reale iſt, und als eine reale zugleich eine logiſche.

Der Punkt nun aber, woran ſich der in Ausſicht geſtellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor nicht geſehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches ſeiner Natur nach nur als das zufällige erſcheinen kann, aber in ſeinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer geweſene bereits Daſeyende vor ſich findet (hier iſt das Wort Daſeyn in ſeiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus ſchon wird Gott durch jene Möglichkeit ſich nicht nur in ſeinem über das unvordenkliche Seyn Hinausſeynkönnen, ſondern eben damit zugleich ſeines unvordenklichen Seyns inne, ſo daß er ſich in der Mitte zwiſchen beiden und als ein Drittes, von beiden Freies ſieht. Durch das Seynkönnen frei vom Seyn, iſt dieſes Dritte ſelbſt-Potenz, ſelbſt-Können, inſofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, iſt es inſofern gegen das Können ſelbſt-Seyn, ſelbſt Objekt; alſo es iſt in Einem und Demſelben Subjekt und Objekt, alſo überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich ſeiner ſelbſt Gegenſtändliche, ſich

ſelbſt Beſitzende, nothwendig bei-ſich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein ſeyn kann, was Subjekt und Objekt ſeyn muß, und alſo Geiſt iſt. Dieſes ſind die drei Momente, aus denen ſich in der göttlichen Anſchauung oder im göttlichen Vorſatz unmittelbar der Prototyp aller Exiſtenz zuſammenſetzt, wie er ſchon der negativen Philoſophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Exiſtirenden, nämlich der Anfang alles Exiſtirenden in ihm ſelbſt, iſt das bloße Subjekt zum Seyn, das inſofern ſelbſt noch nicht ſeyend nur das iſt, was ſeyn kann, das bloße Subjekt zum Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach als bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieſes iſt der innere Anfang alles Exiſtirens — der An-fang, weil es eben durch ſein unendliches Nichtſeyn die anziehende Potenz des eben ſo unendlichen Seyns iſt, welches darum das Zweite, und nur das Zweite iſt. Anfangen und Anziehen ſind ſchon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima — durch ihre unendliche Negativität iſt ſie die anziehende Potenz des eben ſo unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zuſammen erſt das Seyende iſt, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns iſt, ſich von dieſem abwenden und ſelbſt für ſich ein Seyendes werden kann; ſeiner Beſtimmung nach hineingewendet gegen das unendliche Seyn, ihm Subjekt, ſoweit intranſitives Können, kann es ebenſo wohl ſich herauswenden, als tranſitive Potenz ſelbſt in das Seyn übergehen, wo es dann ebenſo ausſchließend und zurückſtoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und feſthaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings ſchon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen geſetzt iſt, weil dieſes Seyende ein Zertrennliches iſt, ſo iſt das vollkommen Seyende erſt mit dem Dritten, welches in Einem und Demſelben Subjekt und Objekt, alſo das unzertrennliche Subjekt-Objekt iſt, mit dieſem erſt iſt das vollkommen Seyende geſetzt, ohne daß man jedoch ſagen könnte, dieſes für ſich ſey das Vollkommene oder das Abſolute: dieſes darum nicht, weil es doch nicht für ſich allein ſeyn könnte, weil es doch nur als das

Dritte möglich ist. Aus dem also, was sich ihm darstellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden ist, setzt sich Gott jenen Prototyp aller Existenz zusammen, aus dem allein alles wirkliche Existiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als verwirklicht in sich. Um es zu verwirklichen, muß das, was in ihm das Seynkönnen ist, sich herauswenden, selbst seyend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, also es steigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeschlossen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Existirens nicht absolut auseinander, denn eben Gott ist in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenseitigen Spannung und Ausschließung sie dennoch zusammenhaltend; aber damit ist Widerspruch unter ihnen, mit dem Widerspruch ein nothwendiger Proceß gesetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als solches das Tragende der ganzen Einheit seyn sollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und so jenes Urbild des Existirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwischen dem verwirklichten Urbilde und der ersten durch den göttlichen Willen gesetzten Spannung liegen alle die Momente des Processes, die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen, diese kehren hier als Momente eines nothwendigen Processes wieder.

Erſte Vorleſung in Berlin.

15. November 1841.

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieſes Augenblicks, ich weiß, was ich mit demſelben auf mich nehme; wie könnte ich es mir ſelbſt verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erſcheinung an dieſer Stelle ausgeſprochen und erklärt iſt? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anweſenheit der Philoſophie einen weſentlichen, ja einen größern Dienſt zu leiſten, als ich ihr je früher zu leiſten im Stande geweſen; ſo ſtünde ich nicht vor Ihnen. Dieſes alſo iſt mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich ſey. Nur ſo viel hoffe ich zu verlangen, daß niemand mich mit Mißgunſt an dieſer Stelle ſehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen Antwort auf das Dic cur hic, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff ſtehe. Habe ich doch auch andern Raum gelaſſen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wiſſenſchaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derſelben zu etwas gelangt, das werth iſt, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerkſamkeit einer Verſammlung, wie ich ſie hier vor mir ſehe, in Anſpruch zu nehmen, — der Weg dazu ſtand jedem offen, und niemand kann ſagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es ſind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geſchichte der Philoſophie aufzuſchlagen; die eine Seite deſſelben iſt jetzt voll geſchrieben; gern hätte ich einem andern überlaſſen, das

Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umstände nöthigen mich, bei dieser Gelegenheit von mir selbst zu reden: doch eitles Selbstrühmen ist mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte, für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplatz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ, ohne selbst durch den Mißbrauch, der von diesem Schweigen, durch Verfälschungen selbst des geschichtlichen Hergangs der neuern Philosophie gemacht wurde, sich bewegen zu lassen, es zu brechen; der im Besitz — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ: es sey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: dieser Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist.

Läſtig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil ſeyn. Man hatte mich untergebracht, ich war conſtruirt, man wußte aufs genauſte, was an mir war. Nun ſoll man mit mir von vorn anfangen und einſehen, daß doch etwas in mir geweſen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß ſollte ſtatt meiner an dieſer Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachſener Mann ſtehn. Er komme — ich werde ihm mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch ſo manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten ſich mit Mitteln und Formen abmühen ſah, von denen ich wußte, daß ſie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen ſey: wie gern hätte ich ſie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wiſſen wollten! Nun ich ſehen mußte, daß ich ſelbſt Hand anlegen müſſe, wenn zu Stande kommen ſollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie erkannte, und daß ich für dieſes Werk eigentlich aufgeſpart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieſer Metropole der deutſchen Philoſophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutſchland geſprochen, ja ſelbſt über die Grenzen Deutſchlands getragen wird, wo allein die entſcheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geſchicke deutſcher Philoſophie ſich entſcheiden müſſen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem ſo bedeutenden Moment, und nachdem Gott ſo lang das Leben mir gefriſtet, der Philoſophie, die der Schutzgeiſt meines Lebens geweſen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieſer Gedanke, dieſe klare Ueberzeugung allein konnte mich entſcheiden.

Zwar ich leugne nicht, viel anderes ſtand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenſchaften des Herzens und des Geiſtes erhoben wird, dem längſt meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn ſchmückte; das Land und Volk, deſſen ſittlicher und politiſcher Kraft jeder echte Deutſche von Kindheit an zu huldigen gewöhnt, und durch die letzten, ewig

denkwürdigen Ereigniſſe aufs neue zu huldigen gelehrt worden: die Stadt, die zuerſt genannt wird, wenn von den Sitzen der Wiſſenſchaft und immer fortſchreitenden Bildung in Deutſchland die Rede iſt, die zwar wie ein großes mächtiges Waſſer nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits Kants Philoſophie in ganz Deutſchland, nur nicht in der Hauptſtadt ſeines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: ſodann dieſer Kreis von Männern der Wiſſenſchaft, den vornehmſten Zierden dieſer Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längſt hochverehrte Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich dieſe Jugend, von der bekannt iſt, daß ſie dem Ruf der Wiſſenſchaft zu folgen gewohnt iſt, daß ſie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erſchrickt, ſondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wiſſenſchaft gezeigt iſt, freudig auf den Weg ſich ſtürzt und ſelbſt dem Lehrer voraneilt — dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja faſt unwiderſtehlicher Gewalt, aber dieß alles, ſo mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müſſen, die ſo nahe liegen, daß ich ſie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erſt als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerſtreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen letzten und höchſten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entſchloſſen, und ſo trete ich denn auch entſchloſſen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es ſey viel oder wenig, für die Philoſophie gethan, ich hier das Bedeutendſte für ſie thun werde, wenn es mir gelingt, ſie aus der unleugbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen iſt: denn dieſe Schwierigkeiten, mit denen die Philoſophie zu ringen hat, ſind offenbar und laſſen ſich nicht verheimlichen.

Noch nie hat ſich gegen die Philoſophie eine ſo mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in dieſem Augenblick. Dieß beweist, daß die Philoſophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen iſt, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich iſt, gleichgültig zu ſeyn. So lange ſich die Philoſophie in ihren erſten Anfängen oder auf den erſten Stufen ihres Fortſchreitens befindet, kümmert ſich niemand um ſie, der nicht ſelbſt Philoſophie zum Geſchäft ſeines Lebens gemacht hat. Alle andern erwarten die Philoſophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt ſie erſt Wichtigkeit durch ihre Reſultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte ſich einbilden, daß die Welt bereit ſey, jedes Reſultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und ſtrenger Wiſſenſchaft verſichert oder darſtellt, jedes Reſultat ohne Unterſchied ſich auflegen zu laſſen. Wäre dem ſo, ſo müßte ſie nach Umſtänden z. B. auch einer weſentlich unſittlichen oder ſelbſt die Grundlagen der Sittlichkeit in ſich aufhebenden Lehre ſich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es iſt noch kein Philoſoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde ſich nicht damit abweiſen laſſen: ſie verſtehe die Principien nicht, nicht den künſtlichen und verwickelten Gang der Beweiſe, ſondern, ohne nach dieſen ſich umzuſehen, würde ſie behaupten, daß eine Philoſophie, die zu ſolchen Reſultaten gelangt ſey, auch in ihren Principien nicht richtig ſeyn könne. Was römiſche Sittenlehrer vom Nützlichen geſagt: nihil utile nisi quod honestum, müſſe auch von dem Wahren geſagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugeſteht, das muß auch von allen anderen das menſchliche Leben zuſammenhaltenden Ueberzeugungen, alſo vorzüglich von den religiöſen gelten. Keine Philoſophie, die auf ſich etwas hält, wird zugeſtehen, daß ſie in Irreligion ende. Die Philoſophie befindet ſich nun aber grade in der Lage, daß ſie in ihrem Reſultat religiös zu ſeyn verſichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen chriſtlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß ſagen ſelbſt einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es ſich verhalten möge, iſt vorerſt gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden iſt.

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und ſo droht denn zuletzt von dieſer Seite wirklich der Philoſophie ſelbſt Gefahr. Schon ſtehen ſie bereit, die gegen eine beſtimmte Philoſophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philoſophie meinen, und in ihrem Herzen ſagen: Philoſophie ſoll überhaupt nicht mehr ſeyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erſte Impuls zu dieſer Philoſophie, die nun ſo allgemein wegen ihrer religiöſen Reſultate übel angeſehen wird, iſt, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philoſophie von Seiten ihrer letzten Ergebniſſe angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philoſophiſcher, die erſten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem iſt es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philoſophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinſtimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeſchäft machen, jenes Syſtem zu beſtreiten, deſſen Reſultate eine ſolche Aufregung gegen Philoſophie hervorgebracht haben. So iſt es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieſes, ſo wäre ich nicht hier; ſo gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein ſolches unerfreuliches Geſchäft überlaſſe ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es iſt ſchon immer traurig, etwas, das mit beſonderer Energie zuſammengefügt worden, von ſelbſt ſich auflöſen zu ſehen. Die geiſtige und moraliſche Welt iſt in ſich ſo zertrennt, ſo zur Anarchie geneigt, daß man froh ſeyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben iſt. Noch trauriger aber iſt etwas zu zerſtören, wenn man nichts an deſſen Stelle zu ſetzen hat. Mach' es beſſer! ſagt man mit Recht dem, der bloß tadelt, und eben ſo Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedaure, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit ſagte: „ein Syſtem müſſe man einmal haben, und ein Syſtem könne nur durch ein Syſtem widerlegt werden, ſo lang dem beſtehenden kein anderes haltbares entgegengeſetzt ſey, möge man ihn bei dieſem laſſen“[1].

In dem nun, was er vom Syſtem ſagt, gebe ich ihm Recht:

[1] Gans, Vorrede zu Hegels Philoſophie des Rechts. S. XIV.

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man iſt davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derſelbige Mann nicht Unrecht, ſeine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philoſophie, wie verlaute, von dem, was ihn ausgezeichnet, von ſeinem Principe abgewichen ſey und in dem „wiſſenſchaftlich undurchdrungenen Glauben", in der Geſchichte ein Aſyl geſucht habe, unter dem ſich ſeine neue Philoſophie unterſtelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerſeits mich verwundern, daß der ſonſt ſo kluge und einſichtsreiche Mann nicht, eh' er ſeine Verwunderung an den Tag gegeben, ſich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch ſeine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieſer Vorträge erfahren, wie ganz anders es ſich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Alſo — Polemik, was man gewöhnlich ſo nennt; als Zweck wird ſie nie erſcheinen und jedenfalls nur als Nebenſache vorkommen. Allerdings ſo lehrreich, als ich ihn wünſche, würde dieſer Vortrag nicht ſeyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurückſähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwieſe; allein ich werde dabei weniger bemüht ſeyn zu zeigen, worin dieſer oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philoſophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, ſo hat er mehr gewagt; hat er ſich vom Ziel verlaufen, ſo hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verſchloſſen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, ſondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung iſt ein ſo großes Gut, daß dagegen, was man ſonſt Exiſtimation nennt, Meinung der Menſchen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen iſt.

Ich will nicht Wunden ſchlagen, ſondern die Wunden heilen, welche die deutſche Wiſſenſchaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht ſchadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, ſondern ſie wo möglich vergeſſen machen. Nicht aufreizen will ich, ſondern

verſöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die ſo vielfach und nach allen Richtungen zerriſſene Welt. Nicht zu zerſtören bin ich da, ſondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philoſophie von nun an ſicher wohnen ſoll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Beſtrebungen gelegt iſt. Nichts ſoll durch mich verloren ſeyn, was ſeit Kant für echte Wiſſenſchaft gewonnen worden: wie ſollte ich zumal die Philoſophie, die ich ſelbſt früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philoſophie an ihre Stelle ſetzen, ſondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft ihr hinzufügen, um ſie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befeſtigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die ſie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchſtück eines höheren Ganzen ſeyn konnte, ſelbſt zum Ganzen machen wollte — dieß iſt die Aufgabe und die Abſicht.

Es iſt eine große Sache darum, daß die Philoſophie in dieſer Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden iſt; ſelbſt die erwähnte Aufregung, dieſe Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philoſophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu ſeyn, daß ſie eine Sache der Nation geworden iſt. Die Geſchichte der deutſchen Philoſophie iſt von Anfang verflochten in die Geſchichte des deutſchen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es ſich ſelbſt, nicht zu ruhen, bis alle die höchſten Gegenſtände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer ſolchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefſten Erniedrigung hielt Philoſophie den Deutſchen aufrecht, über den Trümmern untergegangener Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Panier deutſcher Wiſſenſchaft hoch empor, um das die beſte Jugend ſich ſammelte. In den Schulen der Philoſophen — wer gedenkt hier nicht Fichtes, wer nicht zugleich Schleiermachers? — fanden manche die Entſchloſſenheit, in den Kämpfen um Philoſophie den Muth und

die Beſonnenheit, die ſich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. — Auch ſpäter noch blieb Philoſophie der Deutſchen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun dieſe lange ruhmvolle Bewegung mit einem ſchmählichen Schiffbruch enden, mit Zerſtörung aller großen Ueberzeugungen und ſomit der Philoſophie ſelbſt? Nimmermehr! Weil ich ein Deutſcher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutſchlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutſchen iſt in der Wiſſenſchaft.

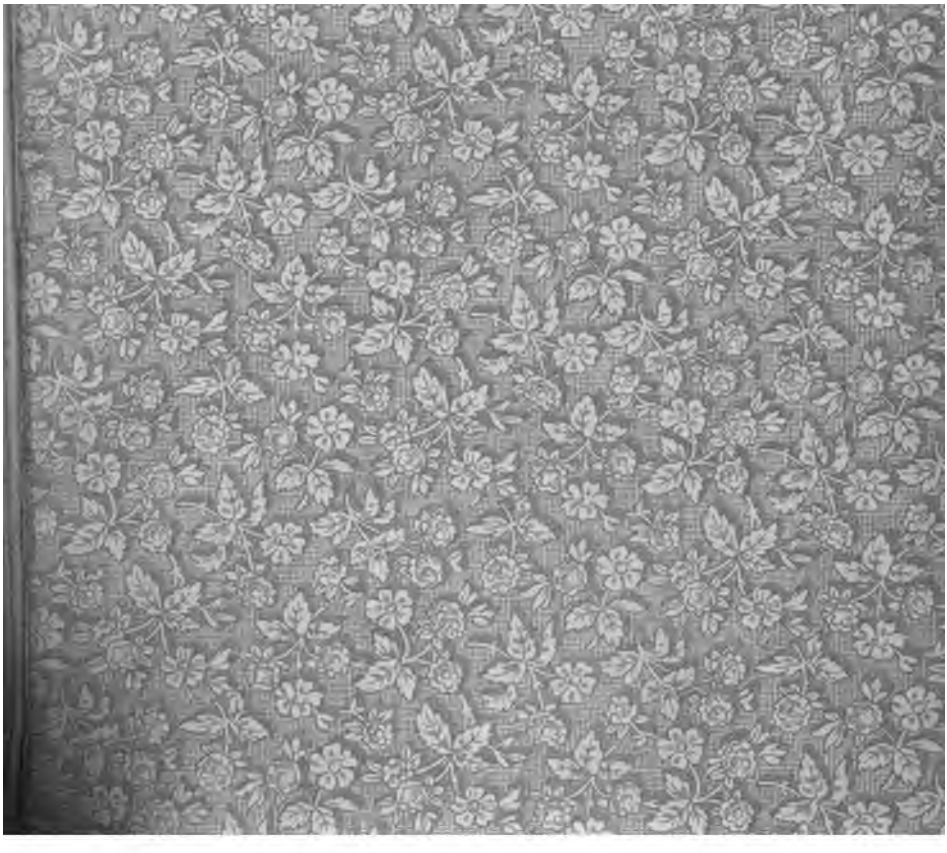
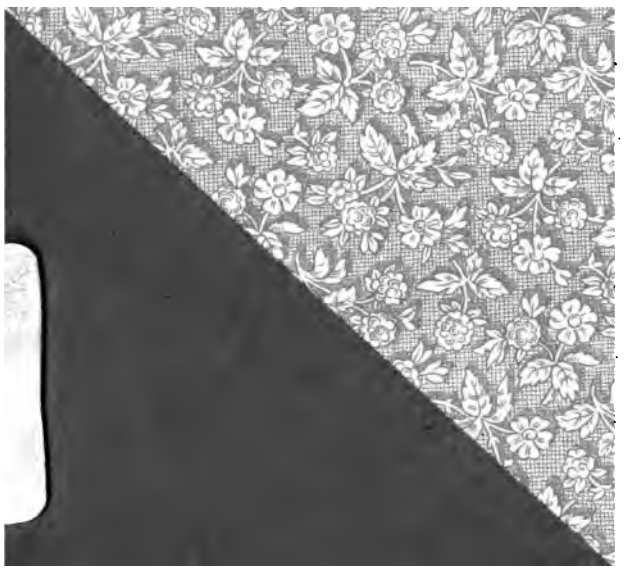
Mit ſolcher Geſinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anſpruch zu machen, als den dieſe in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverkümmert erhalten wünſche, das Recht der freien Forſchung und ungehemmten Mittheilung des Erforſchten. So geſinnt trete ich in Ihre Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernſt meines Geiſtes und meines Herzens. Mir iſt es Ernſt, möge es auch denen Ernſt ſeyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne Sie, nichts ohne Ihr bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf Ihrer Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, ſo lang' ein Hauch in mir iſt, und ſo weit derjenige es verſtattet, ohne deſſen Willen kein Haar von unſerem Haupte fällt, geſchweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unſeres Innern, ein Lichtgedanke unſeres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geiſtes verloren geht.

Zu verbessern in Abth. 2, Bd. III.

Seite 27, Zeile 12 v. o. statt würde zu lesen: würden.
„ 32, „ 7 v. o. statt jedes zu lesen: jenes.
„ 65, „ 10 v. u. statt an die zu lesen: an der.
„ 275, „ 14 v. u. statt περιπροευόμενος zu lesen: περιπορευόμενος.
„ 336, „ 4 v. o statt nur der Vater zu lesen: der Vater nur.
„ 363, „ 13 v. u. statt dem zu lesen: den.
„ 371, „ 9 v u. statt nur zu lesen: um.

Zu verbessern in Abth. 2, Bd. IV.

Seite 74, Zeile 2 v. u. statt 2, 26, zu setzen: 2, 36.
„ 79, „ 6 v. o. gehört das Comma nach „geht" vor dieses Wort.

Nachtrag zu den Verbesserungen in Abth. 2, Bd. II.

Seite 26, Zeile 14 v. o. statt nicht seyn könnte zu lesen: nicht nicht seyn könnte.
„ 33, „ 3 v. o. statt Jewoh zu lesen: Jawoh.
„ 92, „ 7 v. o. statt Aug zu lesen: klug.
„ 98, „ 6 v. u statt Gal. 30 zu lesen: Gal. 3.
„ 166, „ 11 v. o. ist unten zu setzen: 1. Abth. I. Bd., S. 142.
„ 189, „ 7 v. u. statt ihr zu lesen: ihm.
„ 200, „ 2 v. o. statt Astarte zu lesen: Alitta.
„ 206, „ 16 v. o. (wie auch S. 200, Anm. 1) ist zu lesen: ἐπιμεμαθήκασιν.
„ 208, „ 3 v. u. statt Geboten zu lesen: Gebeten.
„ 217, „ 6 v. u. statt Phraortes zu lesen: Phraates.
„ 280, „ 40 statt eine Verlassung zu lesen: mir Veranlassung.
„ 282, „ 9 v. o. statt abgestumpft zu lesen: abgestuft.
„ 293 und 296 statt ἄργοις zu lesen: ἀργοῖς.
„ 297, Zeile 15 v. o. statt und zu lesen: der.
„ 303, „ 3 v. u. statt σχήματα zu lesen: σχήματι.
„ 307, „ 11 v. o. statt uns zu lesen: und.
„ 370, „ 4 v. u. statt anteatimque zu lesen: artuatimque.
„ 403, „ 4 v. o. statt Thutwosis I. zu lesen: Thutmosis I.
„ 425, „ 5 v. u statt Uebergang zu lesen: Untergang.
„ 466, „ 14 v. u. statt berührten zu lesen: berühmten.
„ 504, „ 9 v. o. statt der zu lesen: des.
„ 520, „ 9 v. o. statt Leeren zu lesen: Lehren.
„ 549, „ 6 v. o statt diesen zu lesen: diesem.
„ 567, „ 12 v. o. statt Es zu lesen: Er.
„ 571, „ 10 v. o. statt ihm zu lesen: ihnen.
„ 571, „ 16 v. o. statt der zu lesen: dem.
„ 579, „ 6 v. u. statt ἄειδες zu lesen: ἀειδές.
„ 582, „ 16 v. u. statt dieses zu lesen: dieser.
„ 597, „ 2 v. u. statt tertia zu lesen: tria.
„ 629, „ 14 v. o. sind die zwei ersten Commas zu streichen.
„ 647, „ 1 v. u. statt Odyss. II, 134. zu setzen: Il. XXIV, 78. 753.
„ 648, „ 15 v. u. statt er zu lesen: es.